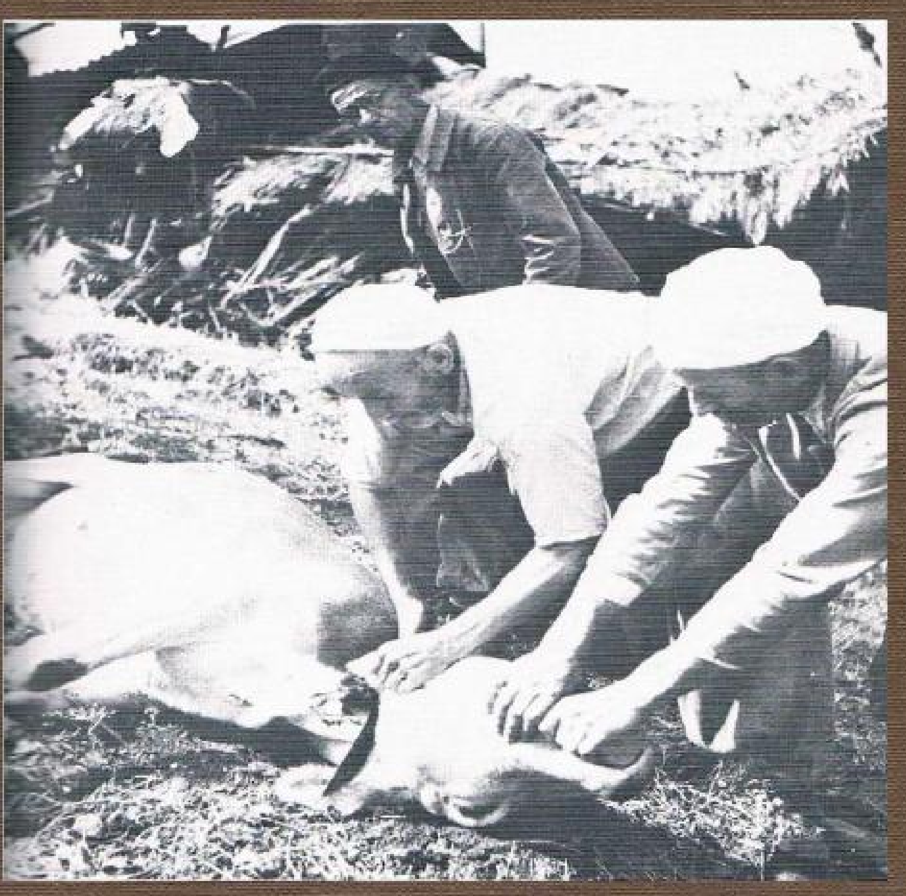
Jean SERVIER

Tradition et Civilisation BERBÈRES



Rocher

TRADITION ET CIVILISATION
BERBÈRES

Collection CIVILISATION ET TRADITION
dirigée par Christian JACQ

Dans la même collection :

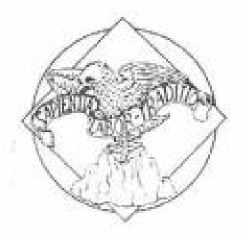
K.A. KITCHEN, *Ramsès II, le pharaon triomphant. Sa vie et son époque.*

JEAN SERVIER

TRADITION ET CIVILISATION BERBÈRES

*

Les portes de l'année



ÉDITIONS DU ROCHER
28, rue Comte-Félix-Gastaldi
Monaco

DU MÊME AUTEUR

L'Homme et l'Invisible, 1re éd. Laffont 1963, 2e éd. Payot, Imago n° 379

Histoire de l'Utopie, Gallimard, Idées n° 127- 1967

Les Forges d'Hiram, Grasset - Berg International

Les Trois Livres de la Philosophie occulte ou Magie, d'Henri Corneille Agrippa. Texte traduit et présenté par Jean Servier, Berg International 1981-1982 :
— *la Magie céleste*
— *la Magie cérémonielle*
— *la Magie naturelle*

Le Terrorisme, P.U.F., Que sais-je ? n° 1768 - 1979
L'Utopie, P.U.F., Que sais-je ? n° 1757 - 1979
L'Idéologie, P.U.F., Que sais-je ? n° 2005 - 1982

A paraître en 1986 :

L'Etnologie, P.U.F., Que sais-je ?
La Méthode de l'ethnologie, P.U.F., Que sais-je ?

ISBN : 2-268-00369-8

INTRODUCTION

Le sous-titre de ce livre, « les Portes de l'Année », est traduit du kabyle : « Tibburin ussegwass » ou selon une variante dialectale « Tibbura ussegwass ». Les Portes de l'Année sont les solstices et les équinoxes qui marquent le cours du temps ; chaque fois qu'elles s'ouvrent, une saison nouvelle s'ouvre pour les hommes avec sa fortune : pain d'orge ou famine.

Cependant la pensée humaine a su en tirer des symboles et les a entourés de rites, les mêmes d'un bout à l'autre de la Méditerranée.

Les Portes de l'Année des paysans d'Algérie sont celles qui percent l'Antre des Nymphes décrit par Porphyre : la Porte du Capricorne par où les âmes des morts chargées de la fécondité des épis verts montent sur terre, la Porte du Cancer par où elles retournent dans l'ombre, accompagnées par les chants tristes des moissonneurs.

Les mystères d'Eleusis ne sont que la transcription en symboles de ce cycle de la fécondité devenu l'image de l'aventure mystique de l'homme : mourir pour renaître en épis plus précieux.

Sans doute on s'étonnera de trouver dans ces montagnes du nord de l'Afrique l'essentiel de la pensée méditerranéenne et de son message.

L'Algérie, pour l'Occident, ce sont des terres brûlées de soleil, des marais à « mettre en valeur », une population « sous-développée » qui attend tout du reste du monde, ses écoles, ses hôpitaux, jusqu'à son pain.

Trop souvent, sous-développement matériel a été naïvement confondu avec sous-développement spirituel et l'Occident a voulu tout apporter dans des terres inconnues qu'il a pris pour des terres vierges, pourtant fécondées par d'antiques civilisations. D'autre part, même dans une hiérarchie difficile à établir entre des cultures différentes, je ne vois pas ce que pourrait apporter une civilisation devenue matérielle au point de perdre le sens de la dignité humaine et le respect de valeurs spirituelles qui pourtant devraient être sa seule vraie cause de fierté.

Les paysans d'Algérie mieux que d'autres ont su longtemps garder ces valeurs intactes. Dans ce domaine, ils n'ont rien à attendre de l'Occident mais bien au contraire ils peuvent lui fournir les clés secrètes qui lui permettront d'ouvrir les héritages encore scellés de Rome, d'Athènes et de Mycènes.

C'est la malédiction du monde occidental, au XIXe et au XXe siècle, d'avoir voulu donner sans chercher à écouter ni comprendre, ignorant que l'amour naît de l'intelligence et non de l'offrande ramenée aux proportions d'un geste orgueilleux.

Nous ne devons pas oublier qu'Athéna, avant d'être empaillée par les archéologues, est née déesse sur les bords du lac des Tritons, le Chott el-Djérid actuel dans le sud tunisien. Son égide, nous disent Pausanias et Hérodote, a été une peau de chèvre, le vêtement d'épaule des femmes libyennes, avant d'être transformée en talisman mystérieux par les pauvres faiseurs de gloses de la « Renaissance ».

Il y aurait sans doute beaucoup à méditer sur cette Libyenne devenue le symbole incompris de la sagesse de l'Occident. D'autres éléments comme le taureau viennent nous rappeler que nous sommes bien dans le monde méditerranéen et qu'il n'est besoin d'aucune gymnastique de la pensée pour passer de l'*uzi'a* où le partage des viandes sacrificielles consacre le droit de cité, aux Apathouries de la cité grecque.

La civilisation traditionnelle algérienne est limitée, dans ses productions plastiques, à l'art des civilisations préhelléniques, mais elle partage avec l'antiquité méditerranéenne le même lourd fardeau spirituel, sa part dans l'héritage commun qu'elle a su mieux garder en le respectant davantage.

La décrire même partiellement n'a pas pour but de raviver, au cœur de l'Occident, le remords d'avoir tué une fois de plus l'Arcadie, mais de faire naître, dans l'âme de ceux qui en sont les héritiers directs, le désir de mieux connaître leur passé, surtout si un jour ils doivent quitter les villages perdus dans la montagne et dormir loin des cimetières hérissés de pierres sèches. L'avenir ne se construit que sur la connaissance et la fierté du passé.

Ce ne sont pas des survivances que j'ai essayé de décrire : dans les sciences de l'homme il n'y a pas de survivances ou de sites préservés; les faits s'imposent ou non à l'observation, donc ils sont ou ne sont pas.

J'ai recueilli pendant sept ans, au cours de longues étapes à pied ou à mulet, parfois à cheval, les traditions que connaissaient les hommes de quarante ans : ceux qui ont le droit de parler aux Assemblées du village ou de la fraction. Eux-mêmes n'acceptaient de savoir que ce qui a trait à leur village et considéraient comme impoli de parler du village voisin alors qu'ils y connaissaient un vieillard qui seul avait le droit de parler, s'il le jugeait opportun. De là la nécessité de « voyager pour s'instruire » comme cela se faisait autrefois.

J'ai eu souvent l'impression par la suite, d'avoir sauvé les fragments d'un patrimoine chaque fois que j'ai appris la mort d'un homme dépositaire de traditions ou de rites, la destruction d'un sanctuaire ou l'anéantissement d'un village. Mais cela, je le sais, n'est qu'un mouvement de vanité, car la pensée algérienne, rameau de la pensée méditerranéenne, est aussi vieille qu'elle et vivra sans doute aussi longtemps.

A la dure école des bancs de pierre et des bâts de mulets, j'ai appris à connaître l'unité profonde de la pensée algérienne, malgré la diversité d'origines des groupes humains. Une forme différente d'araire n'implique pas nécessairement des rites de labour différents, pas plus qu'un appareil de construction particulier n'entraîne une autre conception de la Cité. La bipartition des populations berbères selon Ibn Khaldoun, des Branès et des Botr, ne fait que souligner la futilité qu'il y aurait à distinguer les hommes selon qu'ils ont un manteau court ou une tunique longue, sans tenir compte de leur pensée, de leur conception du monde et de la place de l'homme dans le monde. De telles conceptions

peuvent être mal exprimées, il peut n'en rester que quelques fragments, la pensée qui les sous-tend reste globale. Ce n'est pas par indigence d'esprit ou par pénurie de symboles que le labour, le tissage et le mariage ont des rites communs. Il en faut moins aux archéologues pour reconstituer un vase, sinon une mosaïque. Bien plus, ni le relief ni le climat ne semblent avoir exercé d'influence sur la pensée et sur la conception du monde des paysans que j'ai rencontrés. Tout se passe, en Algérie du moins, comme si, dans l'homme, agissait un mystérieux mécanisme qui le pousse à être céréaliculteur malgré tout, là où d'autres gardent leurs moutons, et à être éleveur, dédaignant alors les terres labourées parce qu'elles ne portent aucun pâturage. Les riverains de Chenoua, les paysans des Bäni Hawa et de la Kabylie maritime vivant au bord de la mer, n'ont jamais eu la tentation d'être pêcheurs et ont construit leurs villages à plus d'un kilomètre des côtes. Leur vocabulaire ne comprend que peu de mots pour désigner les produits de la mer, coquillages des rochers ou poissons faciles à prendre dans les criques. Il a fallu pour que ces côtes poissonneuses soient mises en valeur que viennent des Siciliens ou des Napolitains, pêcheurs ayant la notion de bateau et la conception d'un monde fait d'eau salée et de grands fonds. Les paysans voisins n'avaient vu dans la mer qu'une limite à la terre de leurs champs et au pacage de leurs troupeaux.

Je n'ai pas cru devoir faire précéder cette étude de l'habituel aperçu géologique et géographique parce qu'il ne m'est pas apparu qu'un sanctuaire ait eu plus ou moins d'importance selon qu'il avait été bâti en terrain jurassique ou crétacé. Il ne m'est pas apparu non plus que les villages cherchaient systématiquement les points d'eau ou les voies de communication naturelles. D'autres signes ont indiqué aux hommes en quels lieux ils pouvaient être plus près de l'Invisible, ce qui était leur premier souci, les impératifs sociaux qui déterminent la fondation d'un village découlant alors logiquement des croyances de l'homme et de sa prise de conscience du sacré. Dans toutes ces régions et tout au long de cette étude, il m'a semblé que la pensée de l'homme était maîtresse, que sa conception du monde, que les symboles même qu'il choisissait, pris dans sa civilisation, n'étaient modifiables ni par le relief, ni par le climat.

Je n'ai pas cru devoir, non plus, me livrer à l'exercice facile mais inutile d'une présentation structuraliste avec ses équations dérisoires, tant il paraît évident que l'été est différent de l'hiver et les moissons des labours.

C'est la grande leçon que m'ont donnée les paysans algériens. Les traditions populaires que j'ai recueillies attestent l'unité spirituelle du Maghreb et le rattachent intimement à la Méditerranée mieux que n'importe quel traité de sociologie ou d'archéologie.

Bien plus, ces traditions ont été la pierre d'achoppement de toutes les autres civilisations qui ont voulu pénétrer la terre algérienne autrement qu'en s'adaptant à sa pensée. Les Phéniciens ont laissé quelques traces durables dans la région de Ténès, peut-être parce qu'ils ont cherché à accorder ce qui était semblable. Les Romains n'ont laissé que des ruines d'une occupation qui a duré plusieurs siècles. Le christianisme a dû devenir culte des saints des deux côtés de la Méditerranée et s'accrocher aux tombes des ancêtres pour pouvoir s'éloigner, en Afrique, des postes militaires et survivre quelques années à Rome. Ce qui prouve que la pensée algérienne a su rester elle-même, malgré des influences démesurément exagérées par les archéologues et que le dernier des bergers perdu dans ses montagnes remet à une place exacte en disant : « Je ne me souviens de rien. »

Peut-être peut-on s'étonner que des symboles si antiques aient persisté à travers les invasions qui, selon les historiens, ont balayé l'Afrique du Nord d'un bout à l'autre.

En réalité, les invasions ont été de deux sortes, celles qui s'insinuent : celles de peuples exténués, de nomades venus de loin comme en décrit Marcel Griaule dans *les Sao légendaires*, et celles qui galopent le sabre haut, détruisant ce qui peut se trouver sur leur passage, imposant une foi nouvelle et, pour être plus facilement acceptées, un système mieux compris d'impôts plus légers.

Les premières fournissent des éléments en général malléables comme les nombreux îlots arabes berbérisés qui existent en Kabylie et dans le Zakkar. Il faut beaucoup d'attention pour les distinguer des autres par des critères tout relatifs comme l'outre opposée à la cruche pour le portage de l'eau, le toit en terrasse opposé au toit de tuiles dites romaines. Les secondes jusqu'à présent se contentent de peu-

pler les villes du littoral et de se disputer, d'invasion en invasion, la même allée fertile qui traverse l'Algérie et que les premiers occupants ont abandonnée depuis longtemps parce qu'ils ne s'y trouvaient plus en sûreté.

A celles-là, les sociétés rurales s'opposent avec plus d'efficacité parce que le village détruit renaît vite de ses éboulis de pierres sèches, que les araires poussent aux arbres, que les cruches sortent de la glaise et les tissages de la laine des moutons.

Souvent, en parlant de ces mêmes traditions populaires, bien des auteurs les ont appelées « survivance ante-islamiques », oubliant que l'islam a été apporté au peuple algérien non par la chevauchée guerrière d'Oqba mais, près de deux siècles plus tard, au IXe siècle, par les Fatimides shi'ites établis à Bougie, un islam spiritualisé par l'Iran, enrichi de courants initiatiques et qui devait nécessairement rencontrer le symbolisme mystique des traditions populaires.

Tous les récits que j'ai recueillis, toutes les légendes dont le souvenir s'est gardé dans les montagnes, m'ont dépeint les hilaliens, non comme les apôtres de la foi mais comme des barbares à la religion incertaine, que des missionnaires partis de Bougie en Algérie, ou du fond du Maroc, de Segiet el-Hamra, devaient convertir à l'islam. Sans doute. C'est par hasard ou presque que le Daï Obaïd Allah, invité comme moniteur religieux par des montagnards, décida de bâtir sa retraite « Ikedjane[1] » dans les montagnes de la Soummam et qu'il initia là ses premiers disciples aux mystères de l'ordre secret iranien auquel il appartenait ; mais ce n'est plus par hasard si, huit siècles plus tard, un autre mystique 'abd-er-Rahman, fondait presque au même endroit la première confrérie de l'islam, le premier ordre initiatique dont les sept degrés conférés un à un depuis l'initiation — la Rose ou la Règle — rappellent la hiérarchie mystique des Daï iraniens. Aussi n'est-il pas étonnant de trouver les traditions populaires algériennes pénétrées de souvenirs shi'ites, depuis l'Achoura qui commémore la bataille de Kerbala et la mort des Alides jusqu'aux nombreux pèlerinages qui rappellent la visite aux tombeaux des imams des pay-

1. Il s'agit d'*Ikedjane* — les hameaux — et non comme le disent avec intention certains textes arabes *iqjan* — les petits chiens.

sans iraniens, en passant par la quinzième nuit de Sha'aban qui, dans les montagnes de Kabylie, porte comme en Iran le nom de « nuit du Destin », sans parler de l'attente de celui que l'on nomme en Algérie « l-mahdi lwoqt » — le Maître du moment —, l'Imam caché.

Pourquoi tout cela n'a-t-il pas été dit et, surtout, pourquoi tout cela n'a-t-il pas été plus étudié ? Je crois qu'il a fallu de ma part beaucoup de présomption, beaucoup d'amour aussi pour la terre où je suis né, avec la volonté de peser à nouveau le poids de chaque chose et une ignorance certaine, pas toujours systématique, des textes écrits par des savants, recopiant les textes d'autres savants : peut-être aussi a-t-il fallu l'humilité de considérer les bancs de pierre des Assemblées de village avec plus de respect que les fauteuils des bibliothèques. Encore fallait-il que les bancs de pierre me soient rendus accessibles par l'hospitalité donnée à celui qui a été des années — « anebgi n-sidi Rebbi » — l'hôte de Dieu, accueilli dans les maisons, admis au partage du plat commun, conduit dans les sanctuaires ou à la rencontre des hommes de savoir.

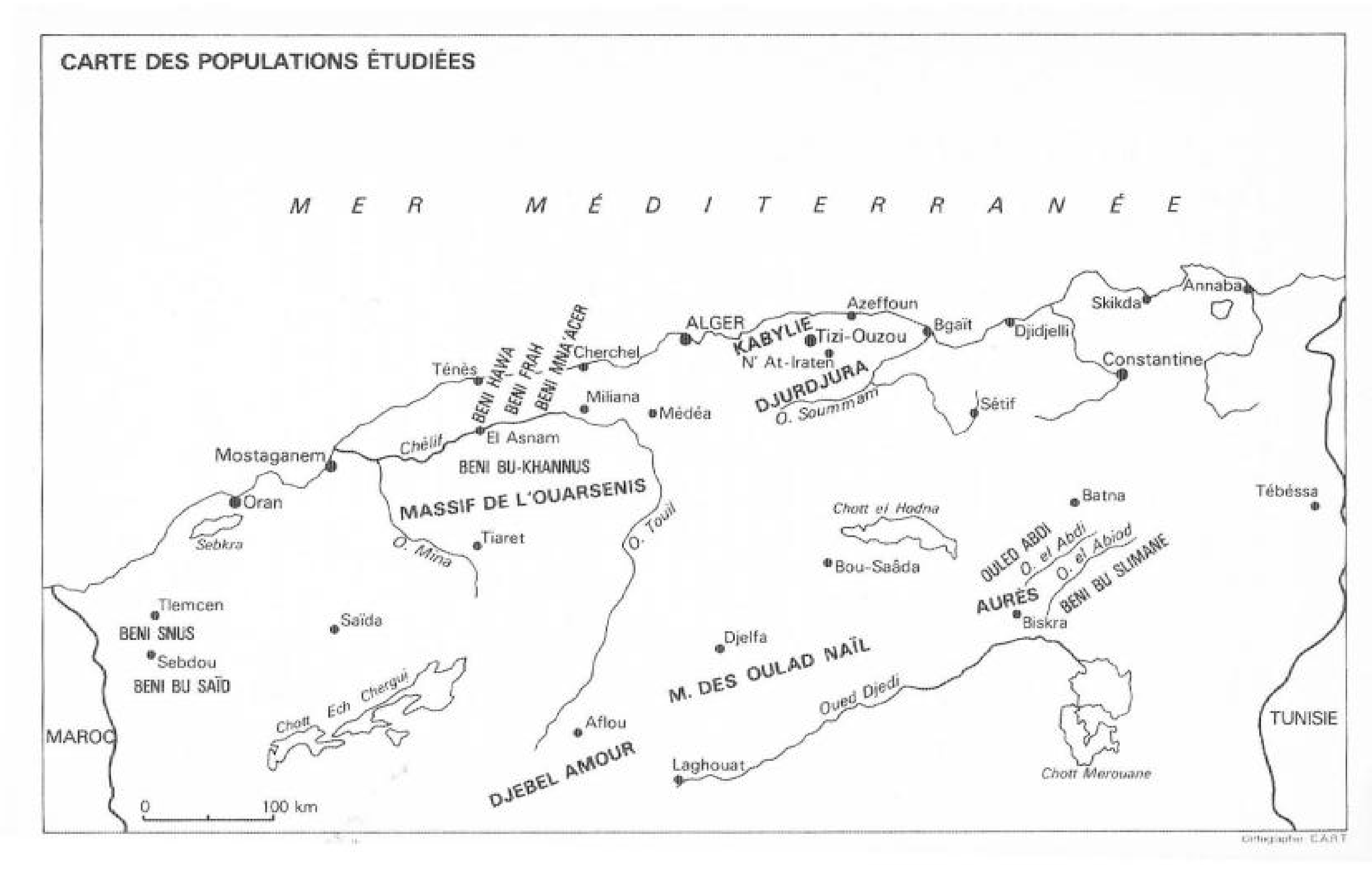
J'ai tardé à répondre à mes hôtes par l'offrande de mon travail. Je ne puis pour le faire que reprendre cette inscription romaine découverte en Algérie :

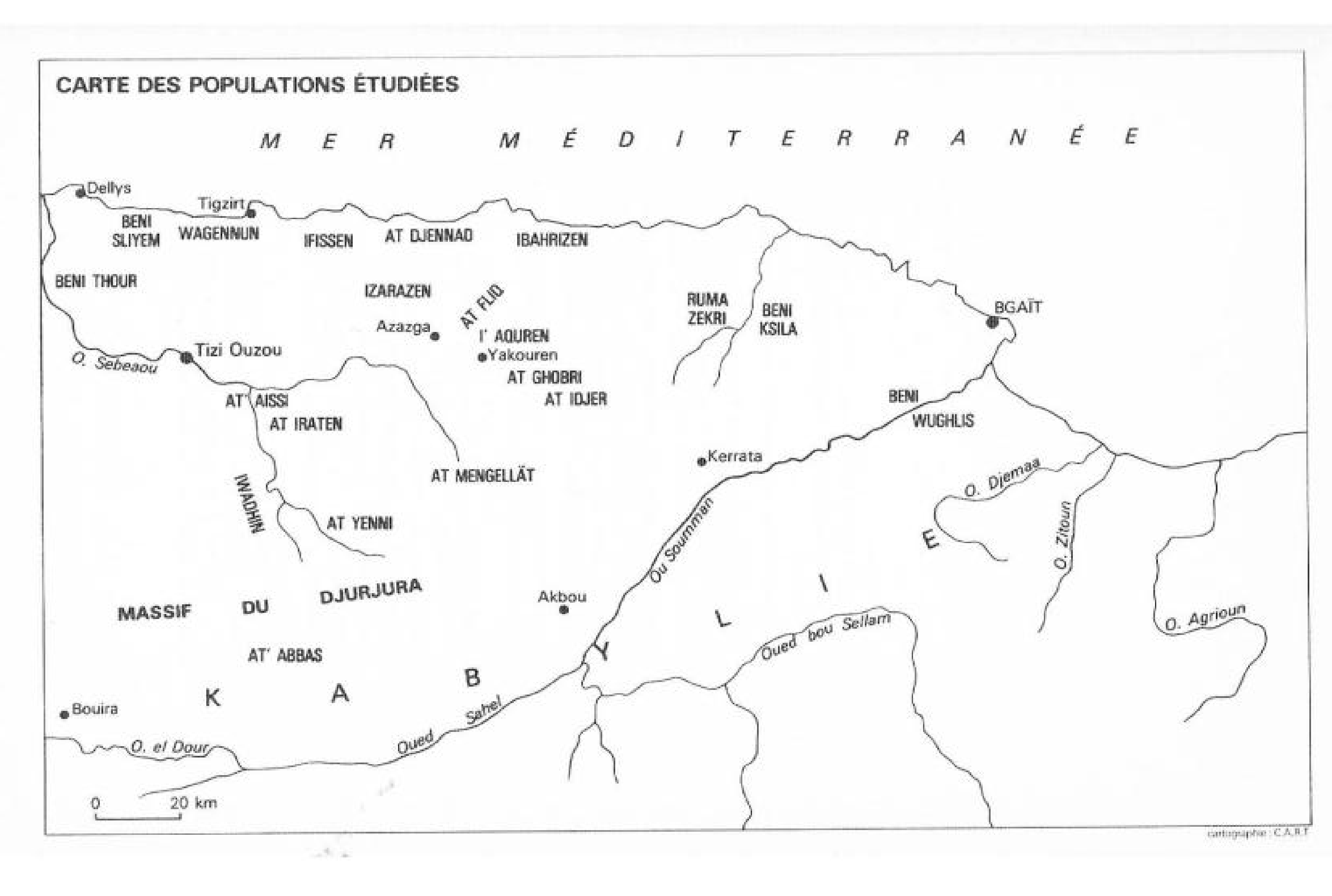
NUMINI MAURORUM

A l'âme, à la pensée unique des paysans du Maghreb, de l'Océan au lac des Tritons, de la Méditerranée au Niger.

Puisse-t-elle vivre et trouver dans la splendeur de sa tradition la force de supporter le présent et d'affronter l'avenir.

Jean SERVIER


CARTE DES POPULATIONS ÉTUDIÉES
M E R   M É D I T E R R A N É E
ALGER
KABYLIE
Tizi-Ouzou
N' At-Iraten
Azeffoun
Bgaït
Djidjelli
Skikda
Annaba
Constantine
Sétif
DJURDJURA
O. Soummam
Cherchel
Ténès
BENI HAWA
BENI FRAH
BENI MNA'ACER
Miliana
Médéa
El Asnam
Chélif
Mostaganem
Oran
Sebkra
BENI BU-KHANNUS
MASSIF DE L'OUARSENIS
Tiaret
O. Mina
O. Touil
Tlemcen
BENI SNUS
Sebdou
BENI BU SAÏD
Saïda
Chott Ech Chergui
Aflou
DJEBEL AMOUR
Laghouat
Djelfa
M. DES OULAD NAÏL
Oued Djedi
Chott el Hodna
Bou-Saâda
Batna
OULED ABDI
O. el Abdi
O. el Abiod
AURÈS
BENI BU SLIMANE
Biskra
Chott Merouane
Tébessa
TUNISIE
MAROC
0
100 km


CARTE DES POPULATIONS ÉTUDIÉES
M E R M É D I T E R R A N É E
Dellys
Tigzirt
BENI SLIYEM
WAGENNUN
IFISSEN
AT DJENNAD
IBAHRIZEN
BENI THOUR
IZARAZEN
AT FLIQ
Azazga
I' AQUREN
Yakouren
AT GHOBRI
AT IDJER
RUMA ZEKRI
BENI KSILA
BGAÏT
Tizi Ouzou
O. Sebeaou
AT' AISSI
AT IRATEN
IWADHIN
AT YENNI
AT MENGELLÄT
BENI WUGHLIS
Kerrata
Ou Soummam
O. Djemaa
O. Zitoun
O. Agrioun
MASSIF DU DJURJURA
AT' ABBAS
Akbou
K A B Y L I E
Oued bou Sellam
Bouira
O. el Dour
Oued Sahel
0 20 km
cartographie : C.A.R.T

NOTE SUR LES POPULATIONS ÉTUDIÉES

Cette étude est le résultat d'une série d'enquêtes menées de 1949 à 1961 dans différentes régions d'Algérie peuplées de berbérophones.

Les régions parcourues ont été successivement :

1° le massif montagneux qui s'étend de la vallée du Chélif à la mer, de Ténès à Tipasa, peuplé des Bäni Hawa, des Bäni Frah, des Bäni Mna'ser, englobant des îlots ethniques moins nettement déterminés comme ceux de Tacheta et de Zouggara de la vallée du Chélif et les Bäni Mä*kh*lifet au nord dans les montagnes d'El-'aneb au-dessus de la vallée du Chélif et les Bäni *Gh*omeriän riverains du Chélif ;

2° le massif de Chenoua peuplé d'éléments d'origines diverses, actuellement berbérophones ;

3° la Grande Kabylie qui, traditionnellement, va du versant Sud du Djurdjura à la mer, de Dellys à Bougie ou Bgaït, et dans laquelle nous avons cru pouvoir distinguer :

- a - la zone de Kabylie maritime qui comprend les groupes de villages situés au bord de la mer : les Wagennun, les Iflissen, les Ibahrizen, parmi lesquels se sont infiltrées des populations d'origine souvent mal définie ;
- b - la moyenne Kabylie, région qui va de Tizi-Ouzou à Azazga, peuplée par les Izarazen, les At Djennad, les Bäni *Gh*obri, Les At Fliq, les I-'azzuzen et vers l'est les Bäni I*dj*er. Là encore les populations berbéro-

phones se sont trouvées refoulées vers les crêtes par l'arrivée de nomades, sans doute arabophones, venus de la région de Sétif, les Bäni Hoçain;

c - la Grande Kabylie à proprement parler qui va de Larba'a n-At Iraten au versant Sud du Djurdjura et dont les habitants les plus marquants sont les At Iraten, les At Aisi, les At Frausen, les At Mengellät, les Aït His*h*äm, les At Wasif, les At Yenni, tribus qui font partie de confédérations jadis puissantes dont le souvenir subsistait encore en 1954;

4° la petite Kabylie ou Kabylie de la Soummam qui ne présente pas avec la précédente des différences aussi tranchées qu'on a bien voulu dire et où les Bäni 'ammer ne font que prolonger les Bäni Idjer. Vers l'est, à la limite du pays arabe, s'étend la vallée de la Soummam où habitent les Bäni Wughlis, les Iha*dj*a*dj*en et, dans la région côtière voisine les Iksilen. Mais déjà dans les mailles lâches de l'habitat semi-dispersé toute une population est venue s'infiltrer à la faveur de la remontée vers le nord de nomades, à l'occasion d'une sécheresse persistante, d'une famine ou d'un crime, voulant rompre alors la chaîne des vengeances;

5° les Bäni Snus à la frontière algéro-marocaine, dans la région de Marnia, et dont il ne reste plus qu'un seul village berbérophone, les Bäni Zidaz; les autres s'étant vidés de leur population berbérophone pour des causes encore mal définies, repeuplés lentement, famille par famille, par des nomades venus des deux grandes tribus voisines, les Bäni Bu Saïd et les Ulad 'abdel'aziz. Ce phénomène n'est pas nouveau car l'on trouve dans la région des ruines de villages que les paysans appellent les « villages de Zenaga »; les Zenaga appelés ailleurs Sanha*dj*a se sont trouvés remplacés par les Bäni u*th*t*h*as auxquels ont succédé, peu après, et toujours d'après les traditions populaires, les Bäni Habib et les Bäni 'awen, eux-même remplacés par les Bäni Snus, lesquels, maintenant, se trouvent sur le point de ne laisser qu'un nom après bien d'autres et des ruines de pierres sèches difficiles à distinguer des éboulis de la montagne. Enfin, l'Aurès, avec les deux vallées de l'wäd abiod et de l'wäd 'abdi, où je n'ai séjourné que deux mois et demi.

La langue parlée dans les champs d'étude ainsi délimités a été en général soit le kabyle soit le zenète — c'est-à-dire ce que nous appelons le berbère — aussi l'arabe dialectal.

Le kabyle pour les zones de Kabylie maritime, moyenne Kabylie ou Kabylie d'Azazga et Kabylie de la Soummam, le zenète à l'ouest d'Alger, jusqu'à la frontière algéro-marocaine et le massif de l'Aurès à l'est.

L'arabe dialectal est employé surtout dans la vallée du Chélif chez les Bäni *Gh*omeriän et à la limite orientale de la Kabylie de la Soummam.

La séparation entre kabyle et zenète est surtout marquée par la forme de la négation. « Ur...ara » en kabyle, « u - *sh*a » en zenète. Ainsi l'on dira en kabyle « ur i*kh*dem ara », il ne travaille pas, et en zenète « u -i*kh*dem *sh*a. » Dans chacune de ces zones on peut distinguer des différences lexicales importantes. Ainsi le bœuf se dira ici « azger » et ailleurs « afunas ». La vache se dit en général « tafunast » avec un pluriel régulier « tifunasin » et ailleurs un pluriel irrégulier « tistan ». La femme « tame*thth*u*th* » a un pluriel irrégulier : « tilawin » en kabyle, « tisednan » en zenète. Ces exemples peuvent être multipliés sans que l'on puisse remettre en question l'unité syntaxique — grammaticale — de ce qu'il faut appeler, faute d'un meilleur terme, le berbère. Entre l'arabe et le berbère, il y a autant de différences et de ressemblances faites d'emprunts qu'entre le français et l'anglais.

Les textes que j'ai recueillis et dont certains figurent dans cet ouvrage ont été donnés dans la langue parlée par mon interlocuteur avec sa prononciation particulière. Parfois un h aspiré remplace le t initial du féminin — dans la zone ouest — parfois aussi des mots ont été employés, empruntés à l'arabe dialectal ou au français.

J'ai noté ailleurs en transcription phonétique — une transcription plus précise que celle employée dans cet ouvrage — ce que j'entendais sans jamais prendre sur moi de modifier un mot par un autre, plus « berbère ».

Souvent des formules entières, comme le compte euphémique du grain sur l'aire à battre, sont prononcées en arabe dialectal, dans la zone ouest notamment. Je ne les ai pas traduites en berbère, leur intérêt ethnologique étant leur apport probable par les « *th*olba », les maîtres des écoles coraniques, arabophones.

NOTE SUR LE SYSTÈME DE TRANSCRIPTION LINGUISTIQUE EMPLOYÉ

Le système de transcription employé est mauvais. En réalité, tous les systèmes de transcription linguistiques sont mauvais et incomplets lorsqu'ils ne sont pas accompagnés d'une notation musicale indiquant les accents toniques et l'inflexion intentionnelle.

Nous n'en sommes pas là et bien des linguistes partisans de systèmes compliqués ne font que s'isoler du public non spécialiste qui doit apprendre à lire ce nouvel alphabet, des imprimeurs qui doivent fondre de nouveaux caractères, des éditeurs qui doivent courir la subvention d'État pour couvrir une partie de frais qui dépassent de bien loin la valeur intrinsèque de l'ouvrage.

J'ai donc employé ici un système qui n'effarouchera pas le lecteur non initié aux subtilités de la transcription phonétique, un système qui n'a pas donné de longues veilles laborieuses aux imprimeurs et aux correcteurs.

Le lecteur non initié pourra déchiffrer les mots sans trop de peine et les linguistes, les arabisants ou les berbérisants pourront trouver la racine des mots sans aucune difficulté.

Les consonnes sont les suivantes :

b	qui se prononce souvent presque comme un v, c'est-à-dire en spirante labiale comme le b du bas latin cabalus qui a donné cheval.
c	tch comme dans l'anglais Charles.
d	se prononce souvent comme le th anglais dans this et there.
f	comme en français.
g	toujours comme gué.
j	comme Jean en français.
k	comme képi ; devant une voyelle, le son du Ich allemand.
l, m, n	comme en français.
r	roulé.
s et z	comme en français.
sh	pour le ch français.
t	prend, isolé, le son du th doux anglais comme dans thistle ; redoublé, tt, l'air est chassé entre les dents ce qui, souvent, le fait transcrire bien à tort, ts.

J'ai transcrit ainsi les consonnes emphatiques :

th, dh	qui sont des t et des d prononcés en creusant la langue vers la pointe.
ç	qui représente un s emphatique.

et les vélaires :

gh	qui équivaut à un r dur non roulé avec résonance venue du fond de la gorge.
kh	qui équivaut à la jota espagnole.
q	qui se prononce avec le voile du palais c'est-à-dire le fond de la gorge.

J'ai transcrit la pharyngale équivalente du 'ain arabe par 'a pour ne pas recourir à la lettre grecque epsilon généralement employée par les linguistes.

Enfin j'ai confondu le h pharyngal et le h laryngal, sûr que les spécialistes s'y retrouveraient sans peine et que les non-spécialistes n'y verraient pas d'inconvénient.

Les voyelles sont :

a	avec parfois un son plus fermé que le è que j'ai transcris ä.
e	qui ne se prononce pas et qui est la voyelle zéro des linguistes.
i	a toujours un son bref.
y	est une demi-consonne avec son long comme dans Yolande.
u	se prononce toujours comme ou.
w	avec le même son que water anglais.

Il faut toujours faire sentir la diphtongue lorsque deux voyelles sont côte à côte :

au	se prononce alors a-ou.
ai	se prononce aïe.

La diversité des accents locaux est considérable, c'est ainsi que dans la région d'Azazga, ll se prononce zz : le mot melleh qui signifie sel se prononce mezzeh. L'accentuation varie d'un village à l'autre. Je prie donc les linguistes de bien vouloir excuser toutes ces libertés, le but de cet ouvrage est de faire connaître un aspect jamais étudié de la pensée algérienne, de lui donner sa place dans la civilisation méditerranéenne et non d'ajouter des exemples supplémentaires à la connaissance de langues dont la lettre et la forme ont été bien souvent approfondies.

CHAPITRE PREMIER

LES GENS DE L'AUTRE VIE ET LE PEUPLE DE DIEU AT-LA*KH*ERT d-AT-REBBI

> *« Numquid non et Africa Sanctorum Martyrum corporibus plena ? »*
>
> Sanct. AUGUSTIN. Episcop., *Epist. LXXVIII,* 269.

Dans la pensée méditerranéenne traditionnelle telle qu'elle est encore exprimée par les paysans d'Algérie, les morts et les vivants sont tellement mêlés dans la vie quotidienne, associés aux mêmes gestes et aux mêmes rites, qu'il est difficile de dire si les morts sont encore liés à leurs clans terrestres ou si les vivants participent encore ou déjà au plan des choses de l'Invisible.

Il n'y a pas de culte des morts à proprement parler. Le plan humain se prolonge dans l'Invisible par ses morts, continuant l'étroite solidarité de la famille méditerranéenne.

Le paysan algérien qui traverse un cimetière en salue les habitants comme il saluerait ses égaux assis sur les bancs de pierres de la place du village ou sur les nattes du café maure.

Vivants et morts membres d'une même famille s'entraident de tous les moyens dont ils disposent. Le mort reste membre du groupe terrestre, comme l'ouvrier parti pour la France reste solidaire des siens. Il sait qu'il peut compter sur l'exactitude des vivants à accomplir les rites.

Les rites de passage marquent les saisons de la vie de l'homme et, comme les rites agraires, sont empreints d'un caractère funéraire venu de la volonté des vivants d'asso-

cier les morts au rythme de la vie terrestre. Le deuil n'est pas une manifestation de tristesse subjective, mais une attitude rituelle prescrite pour entrer en communication avec ceux que les paysans appellent les gens de l'Autre Vie — At la*kh*ert.

Il est impossible d'étudier un seul des aspects de la vie des paysans algériens sans se référer à ce monde des morts toujours présent dans leur pensée, à ces croyances nouées autour des stèles de pierre ou de bois auxquelles les religions révélées qui ont recouvert l'Afrique du Nord ont dû, l'une après l'autre, se soumettre.

Les hommes cramponnés à leurs terres, autour de l'ancêtre, suzerain invisible et protecteur, n'ont accepté les idées nouvelles que dans la mesure où elles faisaient une place aux vieux tombeaux.

Saint Augustin s'exclamant : « Notre Afrique n'est-elle pas toute semée des corps des saints martyrs » [1], reconnaissait l'existence de ces tombeaux blancs, immuables gardiens des cols et des montagnes, qui plus tard devaient devenir, pour la même raison, les saints reconnus de l'islam maghrébin.

Bien des auteurs comme l'ethnologue américain Radin [2] ont lancé cette affirmation qui plaît au sens commun, que toute religion est fondée sur la présence des morts et sur la peur ; le prêtre intermédiaire des morts, le shaman, maître de la peur, tire son pouvoir de cette imposture.

Je ne sais si cette théorie peut s'appuyer sur des faits concrets recueillis dans d'autres civilisations. Les hommes de la Méditerranée ont conçu autrement le monde et autrement aussi leur place dans un univers libre de toute terreur. Les paysans algériens l'attestent, qui naguère encore répétaient les gestes mentionnés en termes souvent allusifs par Pausanias, Hésiode, Jamblique ou Porphyre. Pour eux, les rites sont des gestes de piété affermissant le clan humain, renouvelant aux moments critiques de l'année le contrat qui lie entre eux ses membres vivants et morts ; un contrat de paysans honnêtes qui oblige également les uns et les autres, visibles et invisibles. Déjà Virgile, dans les *Géorgiques*,

1. Saint AUGUSTIN : Epist. LXXVIII, 269.
2. Paul RADIN : *la Religion primitive*, Paris, Gallimard, 1941, *passim* et part. chap. I.

s'étonnait du caractère archaïque de cette pensée religieuse et de « l'attachement des laboureurs à leurs ancêtres »[3].

Les paysans demandent aux morts la fécondité des champs, des étables et des maisons, parce que c'est leur part, parce que c'est leur rôle dans l'harmonie de l'univers ; les morts donnent cette fécondité parce qu'ils la doivent aux vivants, leurs alliés par la viande partagée des sacrifices et les repas pris en commun. Ainsi s'équilibrent, dans la pensée méditerranéenne, la vie et la mort nécessaires l'une à l'autre.

Il n'y a pas de prêtre à cette religion, il ne peut y en avoir. Chaque chef de famille, chaque maîtresse de maison ont seuls le pouvoir d'accomplir les rites particuliers qui affermissent sur la terre le groupe humain dont ils ont la charge.

Les religions révélées se sont insérées sans heurts dans cet ensemble harmonieux de croyances et d'institutions.

Le christianisme a adopté les tombeaux et les hauts lieux : mais il n'entre pas dans le cadre de cette étude de parler du culte des saints dans le nord de la Méditerranée ; le rigide judaïsme et l'islam ont accepté les morts comme intermédiaires naturels des hommes et de l'Invisible, leur ajoutant une couronne de pieuses vertus et de miracles, monotones dans leur répétition.

Mais les traditions populaires montrent bien que des religions révélées, ailleurs puissantes, ont dû disparaître du nord de l'Afrique, comme le christianisme, sans laisser la moindre trace dans les coutumes et dans les mœurs, alors que les tombeaux ont traversé les siècles et les invasions parce qu'ils sont les môles d'amarrage de la pensée-mère de toute une civilisation.

Les conceptions méditerranéennes de l'homme et de l'univers les plus subtiles, avec tous leurs symboles et leurs mystères, reposent sur une clé de voûte unique que nous trouvons présente dans la pensée des paysans d'Algérie. Pour comprendre l'univers, l'homme doit se connaître, et nous qui cherchons à comprendre l'univers du paysan algérien afin d'atteindre l'univers méditerranéen, nous devons connaître d'abord sa représentation de la personne humaine,

3. VIRGILE : *Géorgiques*.

une « personne » que le dernier des paysans conçoit comme faite d'abord de principes invisibles placés sous la garde d'un ange.

Le grave salut des paysans : « essalam 'aleikum » — la paix soit sur vous — n'emploie pas un pluriel de politesse, étranger au langage courant, mais un pluriel réel qui s'adresse aux entités réunies dans la personne humaine et à l'ange qui les accompagne.

Ainsi, par ce salut si souvent répété dans la vie quotidienne, nous pouvons pénétrer au plus intime de la pensée des paysans algériens, au plus secret des philosophies méditerranéennes.

Les manifestations de ce culte dépendent dans leurs modalités de la conception que les paysans se font de la survie, c'est-à-dire de leur conception métaphysique du monde. Ainsi de proche en proche verrons-nous se dégager un emploi logique de symboles et de gestes qui nous apparaîtront comme nécessaires, une fois connu le point de départ.

Bien souvent, la pensée kabyle se montre proche de la pensée des autres peuples de la Méditerranée, participant d'un monde que les fouilles de Monhendjo-Daro et de Harappa ont étendu plus loin vers l'est.

Cette pensée est dualiste, dualistes aussi toutes les manifestations et toutes les institutions des hommes, comme le cycle de leur vie, sans que l'on puisse dire si l'homme pense ainsi parce que son année est divisée en deux ou s'il a disposé son temps de la sorte parce qu'il ne pouvait le concevoir autrement.

La notion d'âme et le devenir

Dans les conceptions populaires du nord de l'Afrique, le corps humain, à l'image de l'univers, est formé de couples. Le mot qui désigne le corps avec le sens réfléchi de « personne » est un masculin pluriel en kabyle : « iman ». Il est habité par deux âmes : une âme végétative « nefs », une âme subtile ou souffle « rruh ».

A l'âme végétative, correspondent les passions et le comportement émotionnel, elle est portée par le sang, son siège est dans le foie. A l'âme subtile ou souffle, correspond la

volonté, elle circule dans les os, son siège est dans le cœur.

De nombreux proverbes illustrent cette conception profondément enracinée dans l'esprit des paysans :

« Ma tembuwel tāsa *thith* at-ttru. »
« s-anida yebba*dh* wull a*dh*ar ad ilhu. »

Quand le foie tremble, l'œil pleure.
Là où le cœur arrive, le pied marche.

« Nefs » — l'âme végétative — est le principe venu de la mère ; « rruh » — l'âme subtile — vient de l'Invisible.

Dans l'union sexuelle, le mâle accomplit un acte de possession, analogue à celui du laboureur qui prend possession d'un champ. La terre fournit la matière nécessaire, mais la graine déposée porte en elle la mystérieuse fécondité venue de l'Invisible.

Cette conception est concrétisée par deux faits essentiels : tout d'abord, les conceptions populaires traditionnelles ne mentionnent jamais, ne reconnaissent jamais comme possible l'impuissance sexuelle de l'homme, seule entre en ligne de compte la stérilité ou la fécondité de la femme. Des milliers de pèlerinages existent d'un bout à l'autre de la Méditerranée, du Maroc à l'Iran et sans doute au-delà, où les femmes vont demander aux morts la grâce d'une progéniture nombreuse et mâle. Mais il n'existe aucun sanctuaire où les hommes pourraient adresser la même requête.

Lors de la mise en terre du corps, avant que les fossoyeurs ne ferment la tombe, le « *th*aleb » — le lettré coranique du village — s'approche du mort et l'appelle à voix basse en mentionnant le nom de sa mère : « ô fils d'une telle... » pour lui donner d'ultimes prescriptions et lui permettre de répondre aux terribles questions des Délieurs de langues mortes, les Anges du Premier Interrogatoire.

Si le « *th*aleb » agit ainsi, ce n'est pas en raison de curieuses survivances matriarcales comme l'ont écrit bien des auteurs.

Il suffit de demander au « *th*aleb » lui-même pour apprendre que « rruh », le principe divin, l'âme subtile, s'est dégagée avec le dernier soupir et que reste près du corps, pendant quelque temps encore, « nefs » l'âme végétative, la conscience des entrailles venue de la mère.

L'âme végétative est féminine, humide et fixe, elle est, un temps, en quête d'un support; l'âme subtile, elle, est masculine, sèche et mobile.

Quoique séparés par la mort, ces éléments restent reliés par le souvenir de leur appartenance commune et par le nom « ism » qui les groupait en une personne dans le monde des vivants.

Le corps doit être enseveli : il a horreur de la lumière et plus encore du monde extérieur sec et chaud qui n'est plus le sien. Il est comme la graine mise en terre qui doit dépouiller ses enveloppes pour renaître en un épi nouveau. Cette horreur est surtout celle de l'âme végétative qui, pendant un certain temps, reste près du corps, ralentissant, entravant, l'essor de l'âme subtile.

Les rites funéraires illustrent cette conception. Après un certain nombre de pratiques religieuses réglementées par l'islam orthodoxe et bien souvent décrites, le corps est emmené rapidement jusqu'au cimetière où la tombe a été creusée, les hommes qui ont accompagné le défunt, les fossoyeurs, reviennent au village par un autre chemin afin que l'âme végétative ne puisse pas retrouver derrière eux le monde des vivants. Le corps entre en décomposition libérant les deux âmes. L'âme végétative va mener près de la tombe une existence larvaire, en quête d'un support qui lui permette de se fixer, ayant besoin d'offrandes alimentaires, et surtout, car étant vie et principe de vie elle est humide, elle recherche la fraîcheur, l'ombre et l'eau.

Trois jours après, les femmes vont tasser la terre de la tombe, l'arroser d'eau, y déposer un pain d'orge et une cruche pleine d'eau. Leurs plaintes accompagnent encore, comme au jour de la mort, les regrets de l'âme végétative attachée aux biens de ce monde. Quarante jours plus tard, il n'y a pas de visite au cimetière, mais un repas réunit les membres du clan, car « rruh », l'âme subtile, débarrassée de ses dernières entraves, vient de prendre place parmi les ancêtres et les génies gardiens.

L'âme subtile porte le sceau de la personnalité du défunt, elle est mobile, franchit des distances prodigieuses « comme un oiseau », mais retourne près de l'âme végétative lorsque celle-ci s'est fixée. Elle est donc le principe essentiel de la personne humaine, le potentiel d'action de l'homme, son

« génie » : les êtres humains les moins bien partagés et les animaux en sont dépourvus. Sa force est la marque des hommes supérieurs, ancêtres fondateurs des villages, saints, héros qui peuvent ainsi, après la mort, assurer la protection du groupe humain dont ils avaient la charge de leur vivant.

Cette conception de la personne humaine et de la mort conditionne les rites agraires comme les pèlerinages saisonniers aux tombeaux des *ancêtres protecteurs, souvent devenus* des saints de l'islam maghrébin.

La moisson est associée au premier moment de la mort, lorsque l'âme végétative quitte le corps. Ainsi s'expliquent les rites funéraires qui l'entourent et les chants tristes des moissonneurs. Le labour et les semailles correspondent à l'union sexuelle de l'homme et de la femme, alors qu'ils demandent aux génies gardiens du foyer et aux ancêtres qu'une âme subtile vienne donner la grâce de la fécondité. Aussi, le labour est empreint de rites destinés à appeler la bénédiction de l'Invisible.

Le printemps — tafsut — est une période d'attente, d'épanouissement. La terre lourde de promesses est comparée dans le langage des paysans kabyles à une femme enceinte — tafsa — littéralement : épanouie.

A chacun de ces moments critiques, à chaque saison, les hommes renouvellent par des sacrifices et des repas d'alliance le contrat qui unit entre eux les membres d'un même clan, vivants ou morts, visibles et invisibles.

Ces rites, dans l'apparente simplicité d'une pensée paysanne, cachent l'essentiel de la philosophie méditerranéenne, car la moisson, comparée à la mort de l'homme par les traditions populaires, porte le nom d'« anebdu » — le commencement — c'est-à-dire le début de l'une des étapes de l'aventure humaine.

Le tombeau n'est donc plus le lieu où un corps tombe en décomposition mais l'endroit où le « rruh » d'un individu revient le plus volontiers, c'est-à-dire où les hommes de son clan pourront consolider avec lui l'alliance qui les unit.

Le tombeau est un lieu d'appel, ainsi peuvent s'expliquer les innombrables cénotaphes consacrés à Sidi 'abd-el-qader dans le Zakkar, l'ouest du département d'Alger et les saints « bu-qobrin » — aux deux tombeaux — en bien des endroits.

Mais c'est sans doute le même raisonnement de l'homme

à partir de la même conception de la personne humaine qui a suscité en Méditerranée les « tombeaux » de certains dieux grecs conçus essentiellement, nous le savons maintenant, comme des lieux privilégiés d'appel : Zeus en Crète, Kronos, Adonis, Attis, Héraklès comme l'étaient aussi les tombeaux des dieux dans le monde sémitique [4].

Cette clé du monde que nous donne le paysan algérien, cette notion de l'âme, se retrouve dans toute la Méditerranée actuelle, et se retrace dans tout le passé méditerranéen, aussi loin qu'il est possible de remonter.

Chez les anciens Sémites, nous retrouvons la même conception dualiste de l'âme, la même opposition des deux principes avec la « nephesh » et la « rouah » [5], comme chez les Grecs « thumos » l'âme végétative, était opposé à « psukè », l'âme subtile [6].

Les mêmes notions se retrouvent sans doute dans les traditions islamiques et dans les philosophies plus anciennes. Cependant, dans le Nord de l'Afrique, l'importance des morts, leur solidarité avec le clan des vivants comme aussi leur rôle de protecteurs sont plus anciens que l'Islam puisque saint Cyprien et Tertullien nous disent que les Maures honoraient leurs rois morts comme les Romains honoraient les dieux protecteurs des cités [7].

4. SPENCER : *Principes de sociologie*, I, p. 561 : « Ces tombeaux de dieux se retrouvaient dans toute l'aire sémitique et avaient pris peut-être une place considérable dans la religion babylonienne. S'il est vrai que les tours à étages des temples fussent regardées comme les sépultures des divinités ».
JAUSSEN : *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 315, Paris, Maisonneuve, 1948.

5. R. DUSSAUD : « la Nephesh et la Rouah dans le livre de Job », *Revue d'histoire des religions*, t. CXXIX n° 1 et 2-3, janvier-juin 1945, p. 19-21.
ID : *les Origines cananéennes du sacrifice israélite*, 2e éd. 1948, p. 83 *sq.*.
ID : *la Notion d'âme chez les Israélites et les Phéniciens*, Syria, 1935, p. 261/277.
JASTROW : *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II, 214.

6. Richard B. ONIANS : *The Origins of European Thought*, Cambridge Univ. Press, 1954, p. 44.

7. TERTULLIEN : *Apologeticus*, ch. 24 : « Unicuique etiam provinciæ et civitati suus deus est... ut Mauritaniæ reguli sui. »
SAINT CYPRIEN : *Liber de idolorum vanitate*, ch. 2 : « Mauri vero manifeste reges colunt... »
LACTANTIUS : *Divinæ institutiones* I, 15 : « Romani consecraverunt Cesares suos et Mauri Reges suos. »
Corp. inscript. Latin, vol. VIII, « Inscriptiones Africæ Latinæ. » (Berolini 1881-1904) s.n. 8834, 9342, 17159, 18752, 20627, 20731.

L'arbre et le rocher

Sur le plan des symboles matériels, l'union des deux âmes principes essentiels de la personne humaine est représentée par le couple arbre-rocher. L'un représente le principe femelle, l'autre, le principe mâle. Dans les traditions populaires, l'arbre donne sans doute l'ombre et l'humidité à « nefs », l'âme végétative, mais il est surtout le support privilégié de « rruh », l'âme subtile, qui vient s'y poser « comme un oiseau ». « Nefs » est présente dans le rocher ou dans la pierre. Les sources jaillissantes des pierres ne sont que le symbole de la fécondité venue du monde d'en bas.

L'association de l'arbre et de la tombe est habituelle dans le nord de l'Afrique. En Kabylie, chaque cimetière de village possède son arbre des morts, « l'olivier du cimetière » — tazebujt timmequbert — qui remplace à lui seul le bois sacré.

Souvent même, l'arbre ou la pierre deviennent la caractéristique essentielle de l'endroit consacré à un mort de quelque importance, et peuvent remplacer le tombeau absent, disparu ou inexistant.

En Kabylie, dans la zaouia de Sidi Musa à Tinebdar (Djurdjura), l'élément essentiel du culte est un olivier sauvage ; il n'en reste plus que le tronc « aqarrum » qui atteste la présence du saint au milieu de ses fidèles, un dais de briques l'entoure et le protège. Sidi Musa a déclaré avant sa mort que lorsque ce tronc pourrirait, lui-même serait parti des collines de Tinebdar.

A Buhläl, dans le Chélif, l'arbre sacré n'a plus seulement le sens de « témoin » de la présence du saint protecteur, il prend une valeur cosmique. Sidi Qaddur bénit un chêne à trois branches qui poussait dans la fraction des Bäni Na'assar : « Quand la dernière branche tombera, ce sera la fin du monde », dit-il. Après la chute de la seconde branche vers 1947, la troisième branche fut coupée, émondée, plantée dans un trou garni de sel et blanchie à la chaux, comme le pilier central des maisons à l'ouest du département d'Alger. Ce talisman, qui porte le nom de « tagida », est érigé dans la fraction des Uläd 'ali au centre d'un cercle de pierres dressées. Tous les ans, au printemps, les Uläd 'ali y vont en pèlerinage et répètent les rites de l'érection du pieu,

renouvelant le sel du trou et le badigeon de chaux blanche. En automne, la fraction voisine, les M*gh*arsa, vient y partager du pain et des figues. A chaque pèlerinage, les visiteurs tournent en procession autour du pieu sacré, tout au moins ceux qui veulent avoir des enfants : autant de tours, autant d'enfants, disent les traditions locales. Il a été impossible de faire préciser si ce rite de circumambulation date de l'érection de la troisième branche ou s'accomplissait déjà autour du chêne sacré.

Le sanctuaire de Sidi 'abderrahman ben *sh*ama au Chenoua, est ombragé par deux caroubiers jumeaux entrelacés qui constituent l'élément sacré essentiel du sanctuaire, plus que le tombeau lui-même surtout pour les femmes qui s'y rendent en pèlerinage dans la soirée du jeudi au vendredi.

Les femmes Aït Hi*sh*äm vont visiter Sidi Mes'aud Ham*sh*i : ce pèlerinage a surtout pour but le culte d'un olivier sacré voisin du sanctuaire ; le pied de l'arbre est enfoui sous les débris de pots laissés par les malades venus pour y manger « asfel » — un sacrifice d'expulsion que nous étudierons plus loin.

A Tabbwurt t-tizi bwuslen — la Porte du Col du frêne — entre Aït Hi*sh*äm et Tawrit- Amran, les jeunes filles qui tardent à se marier vont attacher un brin de leurs ceintures de laine à un genêt épineux (uzzu) en disant : « fkig*h* — yi tafruh » — Je te donne le mauvais sort — (celui qui les condamne au célibat et à la stérilité).

De même, près d'Azeffoun en Kabylie maritime, un sanctuaire est consacré à un olivier sauvage « tazebu*sh*t ihemmamen » — l'olivier de ceux qui sont chauds — c'est-à-dire les Invisibles. Il y a là en réalité deux oliviers qui enlacent de leurs racines une énorme pierre ; un pèlerinage hebdomadaire a lieu dans la soirée du jeudi au vendredi ; on y égorge des moutons et l'on oint la pierre d'huile : les sacrifices de poules et les offrandes d'œufs sont interdits, nous en verrons plus loin la cause.

Chez les Bäni Snus, l'arbre sacré par excellence est le pistachier : — be*th*um — bien souvent, il remplace le tombeau absent du Saint protecteur, comme l-eb*th*um Sidi Imahdi chez les Uläd l-'arbi, entouré sur trois côtés par une murette de pierres sèches. Parfois aussi, sa croissance spontanée signale le tombeau d'un saint à l'attention populaire. Un pis-

tachier a poussé spontanément sur la tombe de Sidi Salah enterré chez les Bäni Snus à la fraction el-udag*h*ir, sept jours après la mort du Saint.

Quoi qu'il en soit, ce double pèlerinage est significatif de la place de l'arbre dans la pensée des paysans de l'Afrique du Nord. Nous le voyons ici jouer le rôle d'« axis mundi » autour duquel s'organisent une organisation sociale dualiste et un cycle de l'année dualiste lui aussi.

Il est difficile de dire si l'espèce de l'arbre sacré entre en jeu. Une étude de la répartition géographique montre sans doute des groupements : oliviers en Kabylie, frênes plus rarement, caroubiers en Kabylie Maritime et dans le massif du Chenoua, pistachiers dans le Sud algérien et chez les Bäni Snus à la frontière algéro-marocaine, avec ici ou là des cas particuliers : genêts épineux, lentisques ou grenadiers sauvages que l'« aitia », la tradition locale, explique ou laisse dans l'ombre.

Nous ne pouvons qu'en constater la présence, comme celle, dans la Bible, des térébinthes et des arbres verts sans pouvoir expliquer le choix de ces essences par les hommes aux termes d'une cosmogonie sans doute minutieuse, aujourd'hui oubliée.

Le bois sacré et la pierre

Ce caractère sacré ne se limite pas à l'arbre isolé. Au Chenoua, les arbres jumeaux, les caroubiers presque enroulés l'un autour de l'autre sont là comme dans la symbolique de l'Inde dravidienne, le noyau de tous les rites.

Nous trouvons aussi des sanctuaires entourés de bosquets d'oliviers, de chênes-zen ou de lentisques, tout particulièrement au Chenoua, des bois sacrés, qui abritent non seulement le sanctuaire lui-même siège de la tombe de l'ancêtre du groupe, mais aussi les tombes de tous les morts d'une même famille dont les descendants vivent non loin de là sous la protection du bois sacré.

Le nom même de ces endroits, « *kh*elwa » en Kabylie, *Kh*al-

8. J. Boulnois : *le Caducée et la symbolique dravidienne*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1939.

wikt au Chenoua et dans le Zakkar, d'une racine « *KH* L Y » — abandonné, laissé à l'abandon — souligne le caractère tout particulier qui leur est attribué. Là comme dans la tradition sémitique ancienne, la tradition latine rapportée par Virgile et Pline, la tradition grecque de Pausanias, les traditions populaires de l'Iran actuel et les plus anciennes traditions asiatiques[9], les fruits n'y sont pas récoltés, les caroubes, les olives et les glands font mourir qui s'en nourrit, et si parfois ils ont des vertus thérapeutiques, ils sortent de l'ordre commun et ne peuvent être consommés autrement que lors d'un pèlerinage collectif ou individuel —. Le bois mort ne peut être ramassé, le bétail ne peut brouter les jeunes feuilles ou l'herbe des clairières. L'endroit tout entier est interdit.

L'arbre est non seulement le support du « rruh », il forme avec lui un couple, réplique et complément du couple formé par la « nefs » et la pierre, en réalité unité dualiste analogue à l'unité que formait dans le vivant « nefs » et « rruh » confondus.

L'arbre enserrant de ses racines un rocher est considéré comme représentant l'union sacrée des deux principes.

Leur accouplement constitue à lui seul l'essentiel d'un sanctuaire sans mur de pierres et sans toit, qui recevra tout autant les visites et les offrandes des fidèles. C'est le cas par exemple de Si Salah, près de Miliana, où une grosse pierre blanchie à la chaux par les fidèles se trouve prise entre les racines d'un figuier; de Sidi 'abdallah ben Hoçein, à Cherchel, près de la porte de Miliana, où l'on remarque aussi un rocher pris dans les racines d'un figuier, de Sidi *Shäikh* (à

9. Exode, XXXIV, 13. Rois, IV, XXI, 3.
J. COLA ALBERICH : *Tatuajes y amuletos Marroquies*, p. 50.
DONALDSON (BESS ALLEN) : *The Wild Rue*, p. 142.
C. PLINE : *Naturalis Historia*, Lib. XII.2.
E. ROHDE : *Psyché*, p. 190.
KAEBEL : *Epigr. Lap.*, 546-5-14.
CURTISS : *Ursemitische Rel.*, p. 287.
WELHAUSEN : *Reste*, p. 180.
TYLOR : *Civilisation Primitive*, p. 191-195, 279-298.
MORILLER : *Revue d'histoire des religions*, 37 (1898) p. 373-374.
ELIEN : *Var. Hist.*, V, 17.
PAUSANIAS : II 28, 7 et surtout VIII, 24, 7.
J.G. FRAZER : *le Roi magicien*, t. II, p. 27, tiré de *la Mission lyonnaise d'exploration commerciale en Chine, 1895-1897*, Lyon 1898, p. 361.

Zouggara) de Sidi Mohammed ben 'abed près de Gouraya chez les Bäni Ras*h*ed, où une grosse pierre blanchie à la chaux se trouve placée près du tronc d'un pin.

L'arbre, comme la pierre, pourra se substituer au nom du « héros » oublié ou inconnu, et nous trouverons un peu partout dans les îlots montagnards berbérophones, des « ta'assäst tazumbit » — la Gardienne du Pin — ou des « lalla tashruft » — Madame Rocher.

A première vue, il pourra sembler que le culte s'adresse à ces éléments visibles ; à la vérité même dans l'esprit du plus simple des Kabyles, les offrandes et les prières s'adressent à « Bab Umkan » le Maître de l'endroit qui réside, invisible mais présent, dans la pierre ou l'arbre vert [10].

Souvent il se manifeste et sort de son rocher : il existe à Zekri (près d'Azeffoun) un lieu-dit « tatrusht Hamu u'ali » le rocher de Hamu fils d'Ali, c'est une pierre en pain de sucre d'environ deux mètres de haut sous un très gros olivier. D'après les légendes locales, une vache noire venue d'on ne sait où s'y est réfugiée. La nuit on y voit des lumières (tiftilin) ; les femmes y vont en pèlerinage le lundi et le vendredi et y déposent des lampes (mesbah). De même, au village de Buzgen dans l'Afkadou, près d'Azazga) se trouve la pierre dite « azru thuna », elle est supposée habitée par une femme : Yemma Masa'uda, qui avait une vache et la donnait à garder au troupeau commun, au printemps.

Egalement entre les villages d'Adékar et de Kebbouch, dans la Soummam, se dresse une énorme concrétion calcaire, véritable rocher creux qui porte également le nom de « Yemma Mesa'uda » : la mère Mesa'uda, visitée tout particulièrement par les femmes stériles.

Chez les Bäni Snus, au village des Bäni Hammu, près du sanctuaire de Sidi Otman les enfants morts en bas âge sont enterrés dans un rocher, comme ailleurs, nous le verrons plus loin, ils sont enterrés près d'un cours d'eau : « afin que leurs mères puissent à nouveau avoir des enfants » comme si l'entité présente dans la pierre féminine comme la nefs de l'homme — son âme végétative — allait les enfanter, les faire descendre à nouveau dans le sein d'une femme.

Il est intéressant de noter dans tous ces cas que l'entité

10. JAUSSEN : *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 330.

qui réside dans la pierre est féminine, comme la « nefs ».

Le rocher peut être distant de l'arbre ou du taillis qui ombrage le tombeau : il devient dans ce cas le siège d'un culte secondaire, en liaison avec le pèlerinage au tombeau, comme par exemple le rocher dit « ajelbub » près du sanctuaire d'Yemma Benet chez les Bäni Hawa. Ce mot, privé de signification chez les Bäni Hawa se rapproche facilement du mot kabyle azelbub, qui chez les At-Yenni, désigne le prépuce.

De même, au douar Zekri, non loin du rocher dit « tatru*sh*t » Hamu u'ali, se trouve « tazebu*sh*t mel*kh*iut », l'olivier aux nouets, les femmes y attachent des franges de leurs foulards de tête, et des fils de leurs ceintures pour être guéries de maladies diverses et surtout de la stérilité ; les enfants débiles passent sous une racine en anneau, en prenant garde de n'en pas casser une brindille, afin de renaître de l'arbre : ce passage étant le simulacre d'un accouchement.

Enfin, souvent la pierre est la résidence d'un ou de plusieurs saints, c'est le cas par exemple de « azru ujenna », le rocher du ciel, chez les Bäni Hawa où habitent quarante saints.

Comme l'arbre, la pierre sacrée a été adoptée, tolérée par les religions révélées. Parfois, le geste d'un saint de l'islam laissant son empreinte sur la pierre sacrée la maintient dans les traditions populaires. C'est le cas de la pierre de Sidi Semian près de Cherchel qui porte les empreintes du cheval du saint et le trou que celui-ci creusa d'un coup de poing en échappant d'un seul bond immense à ses ennemis, les infidèles, qui le poursuivaient. La légende est bien semblable à celle qui entoure l'autel de saint Martin dans le vallon de Mennevaux, près de Vauchignon en Côte-d'Or.

De même, les arbres nés de la canne d'un saint homme ne peuvent se dénombrer des deux côtés de la Méditerranée, car là aussi les religions révélées ont dû se soumettre ; tout au moins dans un premier temps de leur histoire.

Quelquefois aussi, la pierre est considérée comme une sainte en prière, comme chez les Iflissen, les pierres dites « tazellut » à Tamdä*sh*t « bu'abada tamoqqrant » — la grande servante (de Dieu) — à Timizar chez les Iflissen celle dite « la*sh*rifat » (la descendante du Prophète) à Umaden et à Bu-

Ma*gh*ris la pierre dite « aberrai » — la pierre à écraser.

Si la pierre est une maison-Dieu, la montagne sera considérée dans certains cas, comme un lieu tout particulièrement favorisé par la présence des Invisibles; comme la pierre, elle est hantée par des entités féminines : Lalla Tafug*h*alt au sommet du Chenoua, Lalla *Kh*adidja, le plus haut sommet de Kabylie; en Kabylie maritime, Lalla Tamesgida (de l'arabe Mesjäd ou mesged : mosquée) est considérée comme l'épouse de Sidi 'ali embarek enterré à Aguni *Kh*emis (Makouda); elle a eu six filles, qui, avec elle, règnent sur les sept sommets de la région : Tifilqut, Keft-el-mrabet, Maasit, Timrit, Tamgut, et El-qudla. Dans la Kabylie de la Soummam nous retrouvons cette même alliance de montagnes filles de Yemma Guraya qui se dresse au-dessus de Bougie : Lalla Timezrit, Tukra, Taqintu*sh*t, n-ait Ujhan.

Les sanctuaires construits sur ces sommets ne contiennent aucun tombeau, les Saints et les Invisibles viennent se poser « comme des oiseaux » sur ces endroits privilégiés aux heures des cinq prières de l'islam.

L'arbre et le rocher sont donc des substituts du corps humain et peuvent fixer les âmes errantes, ils constituent comme le tombeau un lieu où l'on pourra les évoquer. Un autre rôle apparaît, celui d'agents cathartiques. La maladie étant souvent provoquée par une âme en peine (rruhani) la pierre et l'arbre pourront recevoir cet esprit errant dont le patient sera délivré. Nous voyons ainsi apparaître de multiples pratiques thérapeutiques dont le principe essentiel est la fixation du mal sur un autre support.

La pratique des nouets que nous avons mentionnée à propos de tazebusht mel*kh*iut est répandue d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord, et même du bassin méditerranéen. Son antiquité est attestée par un texte d'Arnobe [11], il s'agit en attachant une pièce de son vêtement, de lier la maladie à l'arbre ou à la pierre, c'est-à-dire de donner un domicile à une âme errante. L'ensemble des notions qui président la construction des « hawita » dans l'ouest du département d'Alger précise cette conception du rôle de la pierre.

La « hawita » qui se dit aussi « mzara » dans l'est algérien, est une murette de pierres sèches d'environ vingt centimè-

11. ARNOBE, *Disputationes apud gentes*, I. 39.

tres de haut, sans que cette dimension soit une règle absolue, qui enclot sur trois côtés un espace rectangulaire, d'environ deux mètres de long. Chacun construit sa hawita comme il le veut, à un endroit qu'il juge propice, en général au pied d'un gros arbre, l'orientation est fixée de façon précise : ouest-est. Elle est construite pour le « rruh » de l'individu, qui, dans ce cas, est moins son âme subtile que son intention, sa volition momentanée. Le « rruh » y demeure et s'unit à la force de l'arbre, formant ainsi un être nouveau, le fidèle fait alors sa prière suivant les règles de l'orthodoxie musulmane (s'il sait la faire) puis il s'adresse à son propre génie protecteur, appelé suivant les cas et peut-être suivant le degré d'islamisation de l'individu ou de son groupe « 'assäs » le gardien, « Imaläk » l'ange, aussi « Sidi lhawita » et ce qui revient au même Bab-umkan ou maître du lieu comme disent les Kabyles. Il indiquera ensuite l'intention, l'objet de sa demande, en « liant » ou en « déliant » suivant les cas, c'est-à-dire en croisant ou en décroisant plusieurs fois les poignets, les poings tenus fermés et en invoquant le Génie du lieu : « A ! Sidi lmaläk ! A ! Sidi lhawita ! ».

S'il s'agit d'un bien que l'on veut acquérir, ou d'un mariage qu'il paraît souhaitable de contracter, le fidèle « liera »; il « déliera » au contraire pour être guéri d'une maladie ou se débarrasser d'une malédiction.

D'autres pratiques accompagnent ce rite : des fumigations d'encens ou de benjoin, contre la plupart des maladies. L'homme qui veut se marier emploiera une poterie neuve pour apporter l'eau qui servira à faire ses ablutions avant la prière et l'abandonnera dans la hawita sans la briser ; au contraire, la femme brisera le récipient qu'elle aura apporté et agira comme pour se débarrasser d'une malédiction — d'une malédiction terrible, la stérilité. Elle emploiera une poterie usagée, noircie par le feu, qu'elle brisera en « déliant » si elle veut briser une union qui lui porte ombrage — un second mariage de son mari, par exemple.

Il est à noter dans ce dernier cas que les plats noircis par le feu sont considérés comme des objets de mauvais augure, on les place bien en vue près de la maison afin qu'un éventuel regard envieux — « *thith* » — s'en détourne rapidement. Pour des raisons analogues, on emploiera toutes sortes d'euphémismes pour les désigner : le plat à cuire le pain

s'appellera « abu-frah » l'heureux, les scories seront dites tiferrahin, les heureuses, etc.

Ailleurs, mais dans la même région du Zakkar et du Chélif, on considère que la hawita, celle du moins que la piété des passants a conservée, marque l'endroit où un saint homme de pèlerin a fait sa prière. Au sud de Chemla, près des Bäni *Gh*omeriän, les hawita sont en partie recouvertes de coupoles aplaties faites d'une sorte de cartonnage de chaux, de terre et d'aiguilles de pin qui marquent « l'endroit où le saint a posé sa tête en se prosternant ». Elles ne sont plus que des sanctuaires consacrés par l'usage au pied d'un arbre sacré.

Nous voyons se préciser par ces exemples le rôle que joue la pierre comme fixateur du verbe, du souffle, son très vieux rôle de maison-Dieu. Il est difficile de dire si le rocher que l'on trouve associé à l'arbre dans la plupart des sanctuaires d'Afrique du Nord est considéré comme une stèle funéraire, ou si la stèle funéraire, celle-là à la dimension de l'homme, est un substitut du rocher.

Quoi qu'il en soit, la stèle cesse d'être simple « in memoriam » pour devenir le témoin, le « *sh*ahäd » du mort parmi les vivants, la place marquée où sa force réside, où elle peut être propitiée, d'où elle peut être évoquée. Erigée dans un sanctuaire, elle est le corps, la demeure de l'âme végétative qui elle-même est le support de l'âme subtile. Lorsque la tombe est le siège d'un culte, c'est à la stèle que l'on viendra apporter les témoignages : offrandes alimentaires, prières ou fumigations. C'est ce qu'indique le nom de la stèle funéraire dans l'Antiquité sémitique : « messabet be-hayyim » — stèle parmi les vivants — qui lui est donné dans certaines inscriptions phéniciennes ; c'est ce qu'indique aussi le nom des nefs — nefes — âme, que le monument porte dans les textes araméens, minéens etc.[12].

Dans bien des cas, la pierre brute ou taillée en stèle atteste l'antiquité d'un culte qu'une tombe plus récente aura attiré vers elle. A Sidi Ahmed ben Yusef, à Miliana, le noyau primitif du culte est une pierre consacrée à Lalla *Bg*hura, la « servante noire » du saint, nous étudierons plus tard cette substitution d'un saint musulman à l'objet du culte initial d'un lieu.

12. LAGRANGE, *Etudes*, p. 199, C.I.S. 58, 59, 116, etc.

Les femmes enduisent la pierre de henné et y collent des pièces de monnaie, qui représentent moins une offrande de valeur qu'un témoignage matériel du passage du fidèle, de sa prière ou de son vœu. Dans un passage de Philostrate il est question de la statue du héros Protésilas que « les gens vont sans cesse enduire d'onguent et coller sur elle leurs prières [13] ».

La tombe — mais est-ce vraiment une tombe ? — de Lalla *B*ghura est l'objet d'une intense dévotion de la part des femmes qui dépasse largement le cadre d'un culte régional : il s'agit bien entendu pour les femmes stériles de trouver la fécondité.

Lalla *B*ghura était une servante noire de Sidi Ahmed ben Yusef. Cette explication est l'« aitia » populaire qui rend compte de cérémonies à base de danses de possession ou « derdeba » célébrées par les Noirs venus des villes voisines. Ce culte particulier s'adressant aux femmes stériles est encore illustré par le fait que les femmes venues en pèlerinage « laissent » leur stérilité à la pierre noircie de henné et de fumée de benjoin qui est censée être la tombe de Lalla *B*ghura, dont le nom désigne une pluie légère et fécondante.

Cette possibilité pour une force invisible « d'animer » une pierre, cette présence réelle d'un esprit dans un rocher ou dans une stèle est encore illustrée par d'autres exemples qui montrent combien, dans la pensée kabyle, le monde des morts pèse sur le monde des vivants.

Le serment

D'une façon générale, le serment sur le tombeau des saints est admis comme preuve par les kanun kabyles, par la jurisprudence musulmane ; comme commencement de preuve ou comme preuve par les juridictions françaises de première instance en Algérie, naguère encore.

En bien des endroits, le serment sur la pierre est égal au serment prêté sur une tombe.

Le rocher ajelbäb près du sanctuaire d'yemma Benet chez les Bäni Hawa sert à déceler les parjures. L'homme dont on

13. J.P. Jacobsen, *les Mânes*, t. II, p. 98.

suspectait la bonne foi devait l'escalader : le rocher tremble sur sa base et précipite le coupable, alors que l'innocent en redescend aisément les marches naturelles.

Les rochers déjà cités : bu-'abada tamoqqrant, tisirra bu-*sh*wadi, la*sh*rifät chez les Iflissen sont des pierres de serment, ainsi que ad*ghagh* l-mekka à tala n-*sh*biha sur laquelle on prête serment au nom de Sidi 'ali u Sliman.

A dire vrai, il s'agit moins d'un serment prêté sur la pierre, survivance d'un culte de la pierre, d'un culte « naturiste » comme l'on disait jadis, que du serment affirmé solennellement devant une maison-Dieu, d'un culte rendu au Maître du lieu, aux Invisibles, et non à leur support visible.

Dans la plupart des cas, dit l'histoire anecdotique de ces lieux saints, le châtiment est immédiat, soit que le rocher s'ébranle et précipite le parjure, comme le rocher ajelbäb chez les Bäni Hawa, ou soit que le parjure est lui-même changé en pierre comme à ighil djema'a à Rouma près du village d'Ighil Me*kh*lef près d'Azeffoun. La légende veut que sept personnes qui avaient prêté un faux serment devant Sidi 'ali u *Th*yar aient été changées en pierres ; depuis on prête serment sur ces pierres en demandant au saint de renouveler son terrible miracle si quelqu'un venait à se parjurer. Nous sommes là à la racine de la pensée juridique occidentale [14].

Le village d'I*gh*il Me*kh*lef revendiquait un terrain que lui disputait un village voisin. Il fut décidé de recourir au serment par les sept. Sur les conseils avisés d'un vieillard d'I*gh*il Me*kh*lef, les sept cojureurs vinrent le matin du serment devant le tombeau de Sidi 'ali u *Th*yar chaussés de leur i 'arkassen dans lesquels ils avaient mis de la terre de leurs champs. Devant le tombeau du saint, ils frappèrent trois fois le sol de leur pied droit en affirmant leur propriété du sol qu'ils foulaient « haq n-Sidi 'ali u *Th*yar, iger-aggi d-ennegh- » : par la justice de Sidi 'ali u *Th*yar ce champ est nôtre. Mais le saint ne fut pas dupe et sept pierres dressées attestent sa justice, car les parjures furent pétrifiés.

Il s'agit sans doute là d'une aitia, bâtie par les pieux musulmans pour expliquer le serment sur les sept pierres qui, sans doute, est antérieure à la venue du Saint.

14. H. DECUGIS, *les Etapes du droit des orgines à nos jours*, p. 318.

Plus rare est l'arbre chargé de châtier le coupable, comme au sanctuaire de Sidi 'allāl (chez les Bāni Hawa) où les jureurs devaient placer leur cou dans la fourche en croix de Saint-André de deux arbres jumeaux, et attendre la strangulation, qui, en cas de faux serment, ne manquait pas de se produire spontanément, les deux arbres se rapprochant l'un de l'autre.

Le plus souvent, le châtiment est différé et, après la prestation de serment, l'opinion publique note avec soin les morts, les maladies, les récoltes ravagées qui pourraient advenir chez l'une ou l'autre des parties, marques du courroux des Invisibles invoqués en vain.

La lustration lapidaire

Dans de nombreuses mosquées d'Algérie, comme la mosquée du Vieux Ténès par exemple, se trouve une pierre dite pierre des ablutions, qui purifie au même titre que les ablutions d'eau et de sable seules prévues par le Coran. La doctrine orthodoxe ne mentionne même pas ces lustrations lapidaires que les Docteurs de l'islam considèrent comme nulles.

A Tala (chez les Iflissen) la pierre est enchâssée dans le seuil du sanctuaire de Sidi 'ali u Sliman, et est censée être venue de La Mecque d'où son nom ad*ghagh* al-Mekka ; de plus, nous l'avons vu, on y prête serment.

Au village d'Aït Larba'a (chez les At Yenni) les vieillards estiment (à tort du point de vue de l'orthodoxie musulmane) que faire sa prière sur les bancs de pierre de la djema'a dispense de toute espèce d'ablutions préliminaires.

Dans certains sanctuaires du Zakkar, la pierre purificatrice est un boulet de pierre, comme à Sidi Ahmed sbo'a — le lion — et parfois même, lorsqu'il s'en trouve dans la région, une ammonite fossile ou un fossile analogue, enroulé comme une corne de bélier. Ces « pierres » sont chargées d'un symbolisme particulier en Iran comme en Inde où elles sont associées à Vishnu sous le nom de pierre çalagrama [15].

15. El Bokhari : *les Traditions islamiques*, Titre VII, Chap. I, p. 124 et p. 131 ; Coran, Sourate V, Verset 9.
Donaldson, *The Wild Rue*, p. 148.

A Aït Sidi 'amar u lhadj, il existe une dalle de schiste vert dite « tablat tazigzaut » (la dalle verte). Lorsqu'il y a un malade dans le village on le fait asseoir sur cette pierre pour qu'il guérisse.

La légende raconte que Sidi 'amer u lhadj gardait les bœufs du village le jour de l-'aid tamoqqrant, il était assis sur une pierre à l'ombre d'un frêne, et regrettait en son cœur de ne pouvoir aller à La Mecque ; soudain, La Mecque lui apparut, son turban devint vert, et verte aussi la pierre sur laquelle il était assis.

Il est évident dans ce cas que l'islam a attiré à lui la vénération accordée par les villageois à un arbre et à une pierre. En 1950, les partisans des Oulémas, c'est-à-dire les partisans d'un islam intégriste, ont détruit la pierre verte et en ont dispersé les fragments qui sont devenus l'objet d'autant de vénération, guérissant quatre fois plus de malades puisqu'il y a quatre morceaux.

Enfin, lorsque la pierre est enchâssée dans le seuil, comme à Ad*ghagh* Mekka, son seul contact purifie et permet d'entrer dans le sanctuaire sans autres ablutions. Les aitia musulmanes en font un fragment de la Pierre noire de La Mecque, qui elle-même est descendue du ciel blanche comme neige, et a été noircie par les péchés de l'homme. Il ne s'agit pas dans ce cas précis d'une lustration au sens que l'islam orthodoxe donne à ce terme, mais d'une purification, interprétée comme une pratique musulmane, qui ne s'explique que dans la mesure où l'on conçoit l'impureté non comme une souillure physique, comme le fait l'islam malékite, mais comme une malédiction venant de la présence, en soi et autour de soi, d'esprits errants, auxquels il importe de fournir un corps pour pouvoir s'en débarrasser. Dans ce cas, c'est la pierre qui sera leur demeure et les fixera.

Le Kerkour

Lorsqu'un homme a été assassiné ou est mort de mort violente ou accidentelle, c'est-à-dire lorsque son sang a été

J. Boulnois, *le Caducée et la symbolique*, p. 14.
A. Coomaraswamy, *Yaksa*, Smithsonian institution n° 3059, Washington 1931.

répandu et qu'il est mort à l'endroit où il a été frappé, son âme-double non dissociée en ses deux principes est supposée errer en quête de vengeance, avide de provoquer un nouvel accident à l'endroit fatal.

Il est d'usage dans l'ouest du département d'Alger, pour chaque passant, de jeter une pierre à l'endroit où le sang a été repandu, en prononçant une formule du genre « llah irahmek » (Dieu te fasse miséricorde). Le tas de pierres ainsi édifié couvre la voix du sang « anza », un gémissement sourd, ou le dernier appel du mourant qui se fait entendre dans la nuit anniversaire de la mort. Cette volonté de couvrir la voix du sang est encore plus marquée en Kabylie maritime, où il est d'usage de planter un pieu là où un homme a été assassiné en disant « *Sh*ah » — c'est bien fait ! — ensuite les passants jettent des pierres, accompagnant indifféremment ce geste de l'une ou l'autre de ces formules, mais ne manquant en aucun cas d'être fidèles au rite, le but étant d'étouffer « anza », la voix du sang. Pausanias parlant du meurtre d'Argus par Hermès rapporte une tradition analogue. J.G. Frazer commentant Pausanias atteste l'existence de nombreux tas de pierres sur la tombe des victimes d'un meurtre. Une tradition dont la Méditerranée actuelle garde le souvenir sur ses deux rivages [16].

Il s'agit là encore pour le passant de contribuer à la fixation de l'esprit ; c'est un geste de simple technique magique, qui, depuis son origine, s'est nuancé de piété.

Le geste doit être rapide car il faut éviter que l'esprit « rruhani » ne s'empare du vivant et ne le « frappe », lui donnant paralysie, épilepsie ou folie.

A djema'a tazumbit, près du village de Bubeker, chez les At Djennad, il y a également un tas de pierres ammoncelées par les pèlerins ou par les passants qui se nomme

16. Conceptions analogues pour le port de l'âme des victimes d'un assassinat :
WESTERMARK : *Ritual and Belief*, t. I p. 549.
J.G. FRAZER : *Pausania's description*, t. IV p. 227, Lib. VIII ; *Arcadia*, ch. XIII.3.
PETTAZZONI : « La Grave Mora », *Studi e Materiali di storia delle Religioni*, Vol. I, Fascicolo 1 et 2, Roma 1925, p. 30 et 40.
PAUSANIAS : 10, 5, 4, et 8.13.3.
C.F. WALHOUSE : « On non sepuchral rude stone monuments », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7 1878 22.
SHAKESPEARE : *Hamlet*, V, 1, 217.

« amkan imemluken » (le lieu des Anges), il ne s'agit pas là d'écarter des anges dont on demande par ailleurs la protection, et il n'entre dans cette lithobolie ni ressentiment, ni crainte, ni volonté de se débarrasser de la fatigue de la route, mais désir évident de contribuer à l'édification de la maison-Dieu. Dans un cas, il s'agit de fixer une âme en peine qui, errante, est dangereuse, dans l'autre il convient de fixer des esprits bénéfiques — des anges — qu'il est utile de pouvoir invoquer. Le tas de pierres dit « amkan imemluken » est visité par des femmes qui y déposent des tessons avec du benjoin et des lampes votives. La lithobolie est l'une des formes du culte d'Hermès. Ajouter une pierre à l'Hermès c'est honorer le dieu en collaborant à l'agrandissement de sa demeure [17].

La même tradition se retrouve dans le rituel du pèlerinage à La Mecque et remonte à l'Antiquité pré-islamique [18].

Au tournant d'un sentier, entre Sidi '*aïsh* et Tinebdar, se trouve également un tas de pierres que chaque passant augmente à l'occasion de certains jours de l'année, qui correspondent aux fêtes musulmanes de l-'Ashura, du Mulud et de Lilt el qadri — la vingt-septième nuit du Ramadan —, on enduit d'huile les pierres qui sont du côté de la vallée. Cette offrande d'huile s'adresse aux esprits qui hantent le Kerkour et qui venant par le côté regardant la vallée, trouvent l'huile de la libation versée en leur honneur. Quand on y dépose des raquettes de cactus, à la mi-novembre, époque des labours, c'est pour demander aux Génies protecteurs de faire l'année verte et humide comme une raquette de cactus.

Nous avons là des gestes de culte plus caractérisés, qui accompagnent et complètent la lithobolie et lui enlèvent tout caractère uniquement malveillant, pour en faire un geste propitiatoire, l'offrande aux Invisibles d'une maison-Dieu.

17. P. Raingeard : *Hermès psychagogue*, p. 85 et 444.
Westermark : *Ritual and Belief*, t. I p. 57.
B. Schmidt : « Steinhaufen als Fulchmale Hermescheiligtümer und Grabhügel in Griechenland », *Fleckeisen Jahrbucher*, 39 (1893), p. 369-395.

18. G. Ryckmans : *les Religions arabes pré-islamiques*, Université de Louvain, Institut orientaliste - Bibliothèque du Muséum, Vol. 26, 1951, p. 10.

La lapidation

La mort par lapidation est le seul procédé d'exécution capitale prévu par les anciens kanun kabyles, dans des cas limitativement énumérés, les autres étant laissés à la justice familiale, dans le cadre de son droit de vengeance.

Elle nous apparaît moins comme une peine afflictive, comme l'ont compris les juristes chargés de l'étude des kanun, que comme une purification sanctionnant la violation d'un interdit grave de la Cité : comme par exemple, la violation de l-'anaya, c'est-à-dire la violation de l'hospitalité offerte par un individu, sous son propre toit, l'emploi de maléfices pour procurer, fût-ce à un ennemi, une maladie grave ou une mort violente, et l'inceste volontaire qui entraîne la lapidation non seulement des coupables mais encore des enfants nés de leur commerce.

Platon recommande la mise à mort du parricide puis la lapidation de son cadavre « hors de la cité à un carrefour désigné à cet effet »... « afin d'exorciser ainsi l'Etat dans son ensemble [19] ».

L'adultère pur et simple qui n'atteint que le « horma » (caractère sacré) de la famille est laissé à la vengeance privée : le père ou le mari égorgera la fille ou la femme coupable d'adultère et essaiera de tuer ou de faire tuer le séducteur.

« Le coupable condamné à mort est lapidé, il est, par les soins de l-'amin (ou chef élu du village) conduit, dûment garotté sur le lieu de l'exécution, on choisit d'ordinaire pour le lieu du supplice le lieu des assemblées du village, ou le lieu de réunion de la Tribu ou encore un marché fréquenté. Les habitants sont convoqués, chacun d'eux s'arme d'une pierre et tous frappent en même temps au signal de l-'amin, de manière que la responsabilité de l'œuvre commune ne puisse être imputée à personne. Le corps du supplicié est rendu à sa famille. [19 bis] »

Or, il est évident que l'enfant né du commerce de parents incestueux n'est pas coupable au sens que nous donnons à ce terme, cependant il est mis à mort au même titre que ses

19. PLATON, *les Lois*, IX, 872.

19 bis. A. HANOTEAU et A. LETOURNEUX, *la Kabylie et les coutumes kabyles*, t. II, p. 129-130.

parents, car il est impur donc dangereux pour l'ensemble d'un groupe, d'un clan ou d'une Cité qui admet la communauté de vengeance tête pour tête. Les lieux fréquentés sur lesquels a lieu la lapidation, places de villages ou de marchés, sont les lieux d'élection pour la pratique des rites de purification : la jeune fille atteinte de la « djennaba » (malédiction du célibat) se rendra avant l'aube à l'un de ces endroits et se lavera, nue, avec l'eau qui, dans la forge, à servi à tremper le fer, elle répandra ensuite cette eau et dispersera avec elle son impureté.

Dans le même ordre d'idée, les pierres qui servent à la construction d'une maison, à l'édification d'un foyer, ou à la taille d'un moulin à main sont extraites d'une carrière ou retirées du lit d'un cours d'eau, c'est-à-dire sont pures ou purifiées ; en aucun cas on ne ramasserait pour ces usages des pierres sur les lieux fréquentés, où se dispersent des influx maléfiques.

La lapidation nous apparaît bien comme une forme de purification joignant la dispersion de l'impureté qui frappe le « horma » du village, c'est-à-dire le caractère sacré de la Cité par le passage des esprits impurs dans la pierre, sans effusion de sang qui au contraire les libérerait. Le corps du supplicié purifié par la lapidation est ensuite rendu à la famille qui l'enterre. Ainsi, la paix sacrée du village n'est point atteinte, ni rompu le contrat d'alliance avec les Gardiens Invisibles.

Le terme

L'autel de pierres brutes, demeure d'invisibles inconnus, est aussi remplacé à la frontière des tribus ou aux limites des terrains d'un village par le tombeau de l'ancêtre, protecteur naturel de ses descendants.

Une feuille de la carte au 1/50000e de l'une des quelconques régions montagneuses de l'ouest du département d'Alger ou de Grande-Kabylie, nous montre des groupes humains homogènes définis par des limites naturelles, lits d'oueds ou lignes de crêtes, elles-mêmes ponctuées par les tombeaux des ancêtres des familles maraboutiques de la région ou d'ancêtres, éponymes ou réels, des villages voi-

sins ou de familles locales, qui en sont à la fois les bornes et les forteresses spirituelles.

Souvent, aussi, la tombe de l'ancêtre domine le village de ses descendants et en « surveille » les limites empêchant toute incursion de l'ennemi, qui recule, saisi de panique, disent les traditions, en franchissant les limites sacrées.

En Kabylie, lorsqu'un sanctuaire se trouve être sans tombeau, on lui donne le nom de « ta'assäst » — la gardienne —, mot qui désigne non seulement le poste de guet, toujours placé sur une éminence, mais aussi la Présence invisible, gardienne de la région. Il en était de même dans l'Antiquité sémitique où le sanctuaire était un haut lieu et il en est de même aujourd'hui encore en Orient [20].

Au village d'Azru chez les At Fliq dans la région d'Azazga, l'anecdote de Sidi 'ali est particulièrement significative : le saint avait demandé avant sa mort qu'on l'enterrât au lieu-dit « Taqurrabt buzru » — le cimetière d'Azru — à l'entrée du village.

« Je vous emmènerai tous au Paradis, avait-il dit, vous n'aurez qu'à m'appeler au moment de votre mort, je serai là. » Les paysans kabyles ont répondu au mourant :

« Celui qui veut aller au Paradis n'a qu'à prier ; toi, garde la crête. » Et ils l'enterrèrent de l'autre côté du village, tourné vers la tribu ennemie des At-Djennad, au sommet d'une montagne, d'où sa protection pouvait rayonner au loin.

Sidi 'abdesslam a lui-même demandé avant sa mort à être enterré à la limite du village de Magura dans la région de Zekri, non loin d'Azeffoun où il avait vécu. « Enterrez-moi face à l'endroit d'où vient le danger », a-t-il dit à son lit de mort, et sa tombe est dirigée face au nord, en vue du groupe de villages ennemis, près du rocher « tatrusht Hamu u'ali » dont nous avons déjà parlé.

Dans ces deux cas, nous sommes en présence de saints sans descendants même supposés, près de villages de paysans, c'est-à-dire qu'il s'agit de sanctuaires anciens accom-

20. Ad. LODS : *la Croyance à la vie future*, t. I, p. 199.
WELLHAUSEN : *Reste Arab. Heident*, p. 179.
BRUCKARDT : *Voyages en Arabie*, III, p. 202.
Nombres X, 22-24 ; Deut. XXXIV ; 2 Rois XXIII, 16.
R.P. Hugues VINCENT : *Canaan d'après l'exploration récente*, p. 147.

modés à la mode de l'hagiographie musulmane, mais gardant leur caractère traditionnel de bornes inviolables.

De nombreuses légendes nous montrent le saint protecteur du village intervenir efficacement et repousser par une intervention miraculeuse l'invasion ennemie.

Le village d'Aït Yusef chez les Iflissen était menacé par une mehalla turque qui venait des At Djennad. Les femmes du village vinrent près du tombeau de Sidi 'ali u *th*aleb et chantèrent pour l'implorer la complainte suivante :

« A ! Sidi 'ali u *th*aleb !
abu bashmaqim
raulent-edd ghur-ek tmehjuba
am teme*zhzh*yanin am timeqqranin
A ! Sidi whuzz n-sennsela
el mehalla tabbarud-edd am ig*h*zer bwamin (pour "bwaman"). »

Ô Sidi 'ali u Taleb
Maître des larges bracelets de cheville (de celles qui les portent)
les cloîtrées (les femmes qui d'ordinaire se cachent des regards)
se précipitent vers toi
Les jeunes comme les vieilles,
ô Seigneur, toi qui secoue les chaînes !
l'armée, canonne-la comme un torrent d'eau.

A peine avaient-elles fini de chanter le dernier vers qu'un coup de canon parti du tombeau dispersa la troupe turque, en même temps, le chef qui la commandait était transformé en femme et resta dans cet état jusqu'à ce qu'il eût franchi la limite du territoire des Iflissen.

Sidi 'amer u l-ha*dj* accomplit un miracle, analogue en changeant en femmes les Turcs qui prétendaient s'installer près de sa tombe : il partirent aussitôt loin du territoire des Bäni Idjer, afin de reprendre leur état normal : on montre encore aujourd'hui les ruines qu'ils ont laissées et le puits qu'ils avaient creusé, dont l'eau, en souvenir de ce miracle, guérit la fièvre.

Près du village d'Iger n-çar (Iflissen) le sanctuaire de Sidi Hoçein était armé d'un canon de fer ou de fonte — une cou-

leuvrine selon les descriptions qui m'en ont été faites. Emportée par un fonctionnaire local voici quelques années seulement, elle a été remplacée par un canon de bois qui sert au saint de support à la garde mystérieuse qu'il assure.

Ailleurs, au Chenoua, près du sanctuaire de Sidi 'abderrahman ben *Sh*emma, se trouve une pierre percée qui est considérée comme le « canon du saint » avec lequel il a tiré sur les infidèles.

Sidi Bu-medfa, près de Miliana, au nom significatif (l'homme au canon) est encore une illustration de ce fait.

Lorsque les règles que Sidi Mohand Aqlu*sh* (près de Cherchel) impose à ses fidèles sont transgressées, sa « baraka » éclate comme « un coup de canon ». L'attribut le plus puissant du pouvoir humain a été donné aux ancêtres fondateurs des villages puis aux saints de l'islam maghrébin, possesseurs et dispensateurs de toute force, de toute puissance. C'est donc l'ancêtre mort qui assure la garde des limites du groupe auquel il appartient de son vivant et qui du haut de son tombeau veille sur lui.

Mais n'était-ce pas le cas dans la passé du christianisme ? Lorsque l'empereur Léon Ier demanda aux habitants d'Antioche de lui livrer les reliques de Siméon le Stylite, il lui fut répondu : « Comme notre ville n'a point de murailles depuis que le tremblement de terre les a détruites, nous avons transféré le corps saint de Siméon afin qu'il nous tienne lieu de muraille et nous protège[21]. »

Plus loin dans le passé de la civilisation méditerranéenne Thésée sorti de sa tombe vint combattre avec son peuple à la bataille de Marathon[22].

Si la stèle funéraire est une maison-dieu les pierres qui bornent les champs ne sont que les substituts d'une maison-dieu multipliée, la résidence des âmes innombrables des morts possesseurs de toute terre, gardiens de toutes les limites.

Le terme est intangible comme une tombe; qu'il limite un quartier à l'intérieur d'un village, qu'il marque et ponctue la séparation des champs, qu'il s'étende en longues lignes pour diviser un champ entre plusieurs héritiers, le dépla-

21. J.P. JACOBSEN, *les Mânes*, t. II, p. 264.
22. Martin P. NILSSON, *Greek popular Religion*, p. 19.

cer ou l'arracher est un acte grave qui tombait naguère et souvent encore maintenant sous le coup de la vengeance privée, car il y a violation du « horma », du caractère sacré du champ et de ceux qui, après les morts, en ont la possession.

Le rocher dit Talast — le terme, la limite — qui surplombe la rivière « asif n-tläta » près du village de Tigzirt chez les At-Yenni est l'objet d'une vénération toute particulière : les voyageurs, les passants, y font le don d'une poignée de figues sèches, que de plus affamés qu'eux pourront prendre « di l-'anaya i'assassen » — sous la protection (de l'hospitalité) des Génies Gardiens — la figue sèche est, nous le verrons plus loin en étudiant les offrandes, le symbole de la fécondité des morts.

Dans le Zakkar, chez les Bu-ma'ad (fraction wäd-el had) lorsque des héritiers dans l'indivision décident de partager le champ commun, il faut que tous les hommes en état de porter les armes soient présents et majeurs : le champ est alors divisé en bandes parallèles, à l'aide de lignes de pierres. Au milieu de chaque parcelle ainsi déterminée, les héritiers et les témoins présents élèvent un tas de pierres dit « 'orram » — d'une racine 'R.M. : entasser, amasser — : nul ne pourra désormais y toucher, seul le propriétaire du champ pourra y ajouter les pierres qu'il ôtera de ses sillons.

Nous retrouvons cette notion de la borne symbole et substitut de la tombe dans le fait qu'à Tacheta, dans la région du Chélif, et dans la plaine du Sebaou (Kabylie maritime) les paysans emploient la scille maritime pour le bornage des champs, comme le font aussi les paysans de la vallée de la Soummam et des douars voisins et, d'une façon générale, les Bäni Snus. Dans ces dernières régions, l'oignon de scille est planté sur les tombes entre les deux stèles de pierre.

La scille maritime, « lebçal bwu*shsh*en » — l'oignon du chacal — n'a pas besoin d'être périodiquement replantée, ses feuilles vertes au printemps, disparaissent en été et suivent le cycle des céréales, le cycle de la vie. Son bulbe la rend indépendante, ou peu s'en faut, du sol : elle peut croître dans les terrains les plus ingrats, comme si elle possédait en elle la source mystérieuse de la vie et du monde d'en bas. Aussi la voyons-nous considérée comme plante de vie dans un conte des Bäni-Mna'aser (région du Zakkar) parce qu'elle appartient au monde des morts et qu'elle est véné-

neuse ; en outre sous son nom kabyle elle est attribuée au chacal qui régit le domaine de la magie féminine.

Nous la rencontrerons plus loin, présente dans le rituel de certaines mascarades qui rappellent le retour des morts porteurs de la fécondité des champs.

Tout ce qui pousse sur la limite est sacré, les céréales n'y sont pas moissonnées, les fruits des arbres n'y sont pas récoltés et restent à la disposition du passant affamé ou du voyageur.

Au Chenoua, on appelle « urtu ennebi » — le verger de Dieu — la ligne d'arbres fruitiers en bordure des champs dont les fruits sont ainsi réservés : nom significatif qui renoue avec les très anciennes traditions sémitiques.

Le voyageur qui a quitté les génies et les saints protecteurs de son clan ou de son village se trouve placé sous la protection des Invisibles, gardiens des limites qu'il franchit, ou que sa route côtoie ; les offrandes qui lui sont faites sont faites aux Protecteurs dont il partage l'hospitalité. La poignée de figues sèches qu'il prend sur un terme est le signe tangible de leur protection, par le contrat partagé.

Aussi, cette notion de tombe protectrice des limites nous conduit à la notion de tombe protectrice des marchés, puisque le marché est dans les massifs montagneux d'Algérie et sans doute ailleurs au Maghreb l'aboutissement normal de tous les chemins, situé comme il l'est le plus souvent à la jonction de plusieurs limites. Peut-être pourrons-nous voir au travers de ces symboles paysans naître Hermès protecteur des limites et des marchés[23].

Le marché

Le marché n'est pas en Kabylie un simple lieu de commerce, c'est essentiellement le point de contact pacifique entre des groupes différents où les hommes viennent non seulement vendre et acheter mais aussi se rencontrer, échanger des nouvelles, bref ouvrir largement les limites du village et de la tribu vers le monde extérieur.

23. Jean SERVIER : « Hermès africain - les origines communes », *Eranos Jahrbuch*, 1980, vol. 49, Insel Verlag, p. 199 à 257.

Cette rencontre qui va mettre en contact des hommes séparés par les haines tenaces et traditionnelles qui opposent les clans kabyles ne peut avoir lieu que sur un terrain neutre, situé à la limite de la tribu, afin que les étrangers n'aient pas à pénétrer plus avant dans son territoire, et placé sous la protection d'un saint, dont le tombeau est voisin du marché, dont souvent le nom s'attache à une pierre placée au centre.

Cette pierre est sacrée, les hommes y vont prêter serment au moment d'une transaction contestée, ou se contentent de jurer par elle. C'est par la tombe et par la pierre que le marché possède un « horma », un caractère sacré, au même titre qu'un village ou qu'une maison particulière, à l'opposé d'un moulin banal ou d'une forge. Les rixes y sont donc interdites, ainsi que les actes répréhensibles et les paroles déplacées.

La « chance » du marché, le fait qu'il soit plus ou moins fréquenté, dépend de la pierre : une tradition locale nous le fait mieux comprendre.

Autrefois, le marché du lundi d'Aguni g-i*gh*il près d'Azzouza était un marché très fréquenté ; un jour un homme vola une bride à l'un des mulets entravés aux abords du marché. Le « horma » du marché, la trêve sacrée, était violée ce qui constitue plus qu'une faute grave, une impiété. Une femme du village maraboutique d'Imançuren en avait été la victime. Un marabout, devenu depuis le saint homme du village voisin, ramassa à terre une pierre — celle à laquelle s'attachait la protection des Invisibles et la chance du marché mais que personne ne remarquait plus, sauf ce saint homme aux yeux dessillés par l'Invisible. Il la mit en vente pour quelques centimes. Dans leur impiété les gens n'y prirent pas garde, seul un homme de la tribu voisine des At Djennad consentit à s'en rendre acquéreur ; il emporta donc la pierre sacrée et alla l'enterrer près du col des Agribs. Un marché prospère naquit le lundi suivant et s'y développa, pendant que déclinait et disparaissait le marché d'Aguni g-ighil. Nul ne sait maintenant où la pierre est enterrée, le nouveau marché est placé sous la protection du sanctuaire sans tombeau de Sidi dja'affer, devant lequel on prête serment et près duquel on enterre les étrangers : sous la protection du saint, gardien des limites et du marché.

En moyenne Kabylie, Sidi Mançur avait maudit les habitants d'Aguni n-jdjiga — la colline des fleurs — qui l'empêchaient de faire boire son troupeau :

« I*gh*ileg*h* ajdjiga
ajedjig-im inu*r*
ziren-t ajdig-ïm iqur
a*sh*u ara m-i*kh*dem Mançur. »

Je croyais ô fleur
ta fleur épanouie
ils ont vu ta fleur fanée
que peut faire pour toi Mansour!

Les paysans furent alors nommés « i'aquren » — les stériles —, nom qu'ils portent depuis. En 1952 un notable du village de Yakouren vint trouver un descendant de Sidi Mançur et lui proposa une somme de deux cent cinquante mille francs, la promesse de belles funérailles et d'un beau tombeau s'il consentait à rétablir le marché et reprendre la malédiction de son ancêtre. Mais le saint homme repoussa l'offre : ce qu'avait fait son ancêtre ne pouvait être défait.

De même chez les Izarazen, le marché de la tribu avait lieu un jeudi, « suq el-*Kh*emis » ; il se tenait au lieu-dit Tizi bu-*Kh*emis, col situé à la limite Nord-Ouest des Izarazen et des At Djennad. Un marabout descendant de Sidi Mançur s'étant rendu au marché y fut attaqué, les vaches qu'il venait vendre furent égorgées et leurs peaux étalées à terre ; le saint homme maudit le marché qui déclina rapidement et disparut. En 1887, du temps du Qaïd l-hadj *sh*ällä1, les notables des Izarazen décidèrent d'effacer cette malédiction et de racheter le « horma » violé du marché. Ils allèrent trouver Sidi l-'arbi, un marabout descendant de Sidi Mançur et lui demandèrent de dire une prière pour que revive leur marché ; Sidi l-'arbi se rendit à Timizar un dimanche et donna au futur marché son nom, « Suq el had », en récompense les notables lui donnèrent une gandourah ; le saint homme resta sur place huit jours et mourut. Le marché était créé, il avait une tombe protectrice qui en garantissait le « horma » — la malédiction avait été reprise.

Etant le lieu de réunion des hommes, le marché est le lieu de prédilection des Invisibles. La « djema'a a eççalihin »

ou Assemblée des Saints se réunit le mercredi à midi, alors que les hommes commencent à se disperser, sur la place du marché de « l-arba'a n-at Iraten ». Ils viennent sous la forme d'oiseaux de proie et s'assemblent sous un très vieil olivier près de l'abattoir. Le dimanche à midi également, ils se réunissent près du sanctuaire qui leur est consacré dit « djema'a ççalihin » non loin du marché du dimanche de Taarust (Zekri, près d'Azeffoun) placé sous la protection de Sidi Imuhub. Enfin l'ancien marché situé entre Aït lahsen et Aït larba'a chez les At-Yenni se tenait sur un cimetière, ce qui précise encore cette notion des morts veillant sur les vivants, et apaisant, par la sérénité sacrée des tombes, les marchandages, les discussions et les haines.

Placé à un carrefour de limites et de chemins, le marché est l'endroit où les influences magiques les plus diverses seront dispersées, et la tombe protégera les vivants contre ce brassage de pouvoirs nocifs. Au Chenoua, le marché du lundi de Sidi Otman se trouve sur « l-wäd el-Has*h*äm » à la limite du douar proprement dit et des populations de la plaine côtière. Dans ce cas précis, le caractère sacré du marché et de son emplacement apparaissent nettement, puisqu'il s'agit d'un lieu d'échange, où les femmes de Chenoua vont céder aux femmes de la plaine des œufs, dont la consommation au Chenoua est sujette à certaines restrictions et qui ne peuvent être vendus sur place, des poules et des poteries, dont la vente obéit également à certaines règles. Les poteries sont échangées contre des céréales, contenant contre contenu. Le marché doit être terminé au lever du soleil, il commence à l'aube et ne dure par conséquent que fort peu de temps.

Le marché est donc non seulement la réunion d'hommes d'appartenances tribales diverses, mais aussi le lieu de réunion des Invisibles, morts ou Génies gardiens « i'assassen » qui revêtent temporairement la forme d'oiseaux de proie, écoutent les serments et les discussions des hommes, attentifs à ce que rien ne vienne troubler la paix sacrée de la limite qui est leur propriété, inviolable comme la tombe. Il est aussi un lieu d'échange de paroles et de certaines denrées et, comme tel, un lieu tout particulier à la frontière de l'économique et des techniques de l'Invisible.

Les cartes nous montrent que, souvent, le nom du jour du marché s'étend à la rivière qui le borde et qui est elle-même l'une des limites de la tribu : il sera ainsi possible de trouver des « asif n-tläta » — rivière du mardi — ou wäd el had — rivière du dimanche. Quelquefois aussi, le cours d'eau portera le nom d'un saint enterré ou non sur ses bords, dont il véhiculera la bénédiction et les pouvoirs tout au long de son cours, devenu frontière aussi efficace qu'un tombeau. C'est le cas, par exemple de l'wäd Si Ahmed u Yusef qui coule perpendiculairement à la côte à une dizaine de kilomètres d'Azeffoun et servait autrefois de limite entre les At-Uzeffun et les Ibahrizen. Le Saint est enterré dans le village maraboutique voisin de Tifezwin.

Nefs, l'âme végétative recherche l'eau et l'humidité, aussi, les cours d'eau, les sources sont souvent les lieux où se manifeste un culte qui s'adresse aux morts venus s'y rafraîchir et dont la présence donne à l'eau sa fécondité. Les sources qui jaillissent au bord de la mer, tout le long de la côte algérienne, sont considérées comme porteuses de fécondité, elles constituent les points autour desquels se sont cristallisés de nombreux cultes et bâtis de nombreux sanctuaires : sources de Si Braham el *gh*obrini et de Sidi Ahmed el Ferki près de Cherchel, source aujourd'hui disparue de Sidi Brahim, au pied de la grande Mosquée d'Alger. Là, comme à l'embouchure de l'wäd Si Ahmed u Yusef, les femmes stériles viennent faire leurs ablutions avant de se livrer à sept vagues successives de la mer, où quarante saints murmurent une prière ininterrompue.

L'eau attire les âmes. Chez les Iflissen, une source porte le nom significatif de « tala ccan rrwah » — la source mangeuse d'âmes. Lorsqu'un enfant naît débile, sa mère l'apporte à la source et le tient au-dessus de l'eau courante, en disant :

> « A ! Tala ! ddawi-t-idd
> ne*gh* awi-t-idd. »
>
> *O source, guéris-le*
> *ou emporte-le.*

Nombreuses sont les sources liées au culte d'un saint ou agissant par la force invisible qui réside en elles, comme l'arbre ou le rocher. A Buhlal près de Cherchel, la source de Lalla tarla tamellält — Madame Blanche Agnelle — est à elle seule, sanctuaire et source curative; elle est spécifique de certaines maladies d'yeux : cataractes et taies, d'où son nom euphémique.

Ailleurs, la source n'est plus qu'une modeste annexe d'un important sanctuaire, comme le bassin près du tombeau de Sidi Hmed u Yusef à Miliana, dont l'eau guérit les enfants malades ou chétifs, plus exactement les lave de l'influence maligne qui les fait dépérir.

Dans tous les cas, la source ou le cours d'eau complète la tombe ou la remplace, étant comme elle l'un des points d'impact du monde invisible autour duquel sont venus se grouper les éléments constitutifs du sanctuaire, puis en dernier lieu, l'aitia hagiographique, justification aux yeux de l'islam d'un culte ancien que rien ne pouvait arracher. Cette notion de la sainteté de la source est plus fréquente semble-t-il dans l'ouest du département d'Alger qu'en Grande Kabylie mais la sainteté des grands cours d'eau est la même.

Westermarck fait remarquer que cette notion est l'une de celles que les envahisseurs romains ou arabes ont pu apporter avec eux; tout au moins l'avaient-ils en commun avec les peuples conquis d'Afrique du Nord. Si dans l'Antiquité latine, divers fleuves de l'Italie portaient dans les inscriptions votives le nom de « Pater » réservé aux dieux, dans l'Antiquité grecque, ils étaient honorés comme « nourriciers » et « guérisseurs »[24].

Dans les régions jadis christianisées d'Algérie, la source garde le souvenir des strates successives qui ont recouvert les vieux cultes, sans les faire disparaître, ni même les remplacer. Un des exemples les plus nets est celui du bassin de purification de sainte Salsa à Tipasa, qui, il y a peu d'années encore, était fréquenté par les femmes musulmanes de la région : elles y venaient faire leurs ablutions afin de guérir

24. *Dict. des Ant.* t. II, p. 1191 art. Flumen; J.A. HILD.
HÉSIODE : *Théog.*, 346.
Corp. Inscr. Lat., VI, 773.
HÉRODOTE, IV, 89.
PAUSANIAS, V, 5; I, VII, 22, 11; V, 14, 3.

de la fièvre. Le zèle du service archéologique interdisant ce bassin à la vénération populaire a seul interrompu ce culte.

Par sa nature chtonienne, son appartenance au monde d'en bas, le mort nous l'avons vu, a besoin d'eau. Tous les tombeaux babyloniens étaient pourvus d'un puits descendant jusqu'à la nappe souterraine [25]. L'usage veut en Algérie que l'on dépose un vase de terre non décoré, plein d'eau, sur la tombe, le troisième jour après les funérailles; ensuite les femmes tassent la terre avec leurs mains, c'est « tuzza bwakal ». Au Chenoua, et dans le Zakkar, il est considéré comme une œuvre pieuse de répandre de l'eau sur une tombe. Les croyances populaires admettent que les morts se rafraîchissent dans les sources et dans les fontaines. En Kabylie, ce sont des endroits à éviter la nuit par les voyageurs car les apparitions y sont fréquentes.

La source réunit donc les aspects multiples de l'eau jaillissant de terre; elle est le symbole de la fécondité des morts que les vivants viennent y chercher. Mais ce n'est pas l'eau qui est sacrée par elle-même, c'est la terre d'où elle jaillit, le monde souterrain d'où elle tire sa fécondité. Si l'eau d'une source curative est tarie, les pèlerins en apportent avec eux dans une cruche, la versent dans le petit bassin de terre et la puisent à nouveau; le contact avec l'endroit sacré en a fait une eau nouvelle, riche en vertus diverses. Cela se pratique à la source de l'ancien marché dit « suq el-*Kh*mis » des Iflissen. Là, près de la mosquée en ruine se trouve une source aujourd'hui tarie dont l'eau guérissait autrefois les maux de dents. Les pèlerins et les malades apportent eux-mêmes de l'eau qui, au contact de la terre, se charge des mêmes vertus curatives que si elle en jaillissait. Mais il semble que cette notion constitue l'un des éléments les plus certains du substrat religieux de toute l'Europe occidentale et de la Méditerranée, comme l'attestent de nombreuses dédicaces : « genio Fluminis » ou « genio Fontis » [26].

C'est à la source de son quartier que la jeune mariée fera

25. Ad. Lods : *La Croyance à la vie future*, t. I, p. 172.
Dict. des Ant., t. II, p. 1191, art. *Flumen*; J.A. Hild.

26. Westermark : *Ritual and Belief in Morocco*, t. I., p. 84.
Hérodote, IV, 181.
Diodore de Sicile : *Bibliotheca Historica*, XVII, 50.
Arrien : *Anabase* III, 4.
Curtius Rufus : *Historia Alexandri Magni*, IV, 7, 31.

sa première visite de femme, trois ou sept jours après le mariage selon les villages. Chez les At-Yenni, elle jettera une poignée de fèves avant de puiser de l'eau dans un vase d'une forme toute particulière formée de deux flacons jumeaux communiquant entre eux et munis d'un seul long bec verseur. Cette coutume de puiser de l'eau dans les sources ou dans les fleuves se retrouvait dans l'antiquité méditerranéenne, sorte de prélude à la procréation et à l'éducation des enfants.

L'offrande de fèves marque le désir d'avoir des garçons : ce sont des fèves que l'on dépose au sanctuaire gardien de la porte du village d'Abizar chez les Izarazen « Tabburt adernu » — la porte du buisson.

Une tradition précise la place des fèves dans les symboles : Sidi Hand u Braham, du village de Hubelli chez les At Djennad, trouvait chaque matin devant sa porte un fagot de bois. Il remarqua cette offrande, la plus humiliante que puisse faire un fidèle à son maître : elle est humble, pénible à accomplir, et selon les usages, c'est une corvée réservée aux femmes en raison du symbole même du bois. En effet, la femme est dans la maison chargée de l'entretien du foyer, de cette source de Vie dont les étincelles sont saluées comme le présage des naissances à venir. Elle porte le bois qu'elle ramasse, sur son dos, comme elle porte ou portera le plus jeune de ses enfants. Dans bien des villages lorsque la jeune mariée quitte la maison de son père pour aller allumer le foyer de son futur mari, son père lui présente comme dernier cadeau une corde pour lier les fagots de bois, symbole des enfants à venir.

Le saint homme résolut donc de découvrir ce serviteur pieux et discret ; il le guetta et le surprit avant l'aurore : c'était Sidi Bu *Sh*aqur de Tiwidiwin, son gendre, à qui il avait donné du terrain pour qu'il puisse s'installer. Sidi Bu *Sh*aqur de son vivant, était déjà un saint vénéré et l'offrande qu'il faisait était toute d'humilité et de soumission.

Sidi Bu *Sh*aqur devant l'étonnement de son beau-père allégua qu'il était le cadet de Sidi Hand u Braham, puis il ajouta : « Je n'ai pas d'enfants et voudrais obtenir de toi cette bénédiction. » Sidi Hand u Braham lui donna sept fèves, mais en cours de route Sidi bu *Sh*aqur en perdit une, aussi n'eut-il que six garçons : Hand, Belqasem, 'ali, 'abed, 'amar, Huçein.

Nous aborderons ailleurs le symbolisme particulier des fèves, leurs rapports avec les morts mais signalons dès l'abord que ce sont des fèves qui sont déposées à l'origine du premier sillon, des fèves aussi qui seront servies au repas des premiers labours, offertes aux morts, ou en l'honneur de morts, symboles des naissances à venir.

L'offrande à la source achève de préciser la représentation de l'eau dans la pensée kabyle, unie au monde d'en bas, émanée de lui, et, comme la tombe, lieu où les vivants peuvent s'adresser aux morts.

La lampe des morts

De même que la pierre a une correspondance mobile, l'eau, à l'arbre correspond le feu.

La lampe des morts est l'un des éléments essentiels du mobilier du sanctuaire, elle est parfois le seul; bien souvent, déposée dans l'anfractuosité d'un rocher sacré, elle n'a pas besoin, pour que s'élève sa flamme, du toit d'un sanctuaire.

A côté du couple arbre-pierre, se forme un autre couple complémentaire : l'eau et le feu.

La lampe elle-même est un couple, elle réunit deux éléments : l'argile et l'huile, d'où un nouvel être va naître : la flamme. La lampe votive est fabriquée par la potière en tout premier, afin que, par la suite, le feu de la cuisson n'amène aucun dommage, aussi pour commencer cette opération importante qu'est le modelage de la poterie de l'année par un geste pieux, dédié à l'Ancêtre du village ou au Saint protecteur. De même, la fillette novice dans l'art ancestral, modèlera avant toute chose une lampe qu'elle ira déposer un jour de pèlerinage dans un sanctuaire voisin.

La flamme de la lampe de terre ponctue les rites de passage, atteste la présence des morts et la prière des vivants adressée à leur fécondité.

A la naissance, chez les At-Yenni, la « qibla » ou sage-femme place un pot plein d'eau et une lampe allumée près de la tête du nouveau-né couché par terre, au côté droit de sa mère, dont il est séparé par le grand peigne à carder « im*sheth* », les dents du peigne tournées vers sa mère, ceci pendant sept

jours, le septième jour a lieu l'imposition du nom et la mise dans le berceau.

Le rôle de cette lampe, disent les paysans, est d'écarter les âmes errantes.

Au moment du mariage chez les At-Yenni, la mariée se rend au domicile conjugal sur un cheval ou un mulet, avec en croupe un jeune garçon. Devant elle marche la qibla portant une lampe allumée, lampe de forme particulière. Il s'agit de la lampe qui est portée devant la jeune épousée en tête du cortège qui la conduit au domicile conjugal. Elle peut représenter l'ancêtre ou les ancêtres fondateurs du village et leurs épouses. Autrefois chez les At-Yenni et sans doute dans toute la confédération des Aït Aisi elle évoquait par sa forme des lampes dites symplégmata par les archéologues [27], représentant un accouplement humain, très stylisé. Dans ce cas, la partie essentielle de la lampe représente une femme debout relevant ses jupes ; la partie renflée du corps de la lampe qui est le ventre de la femme, le corps de la lampe s'appelle « arroman », la grenade. Chez les Aït Aisi, la partie supérieure près du bec de la lampe est une cavité dans laquelle on place un œuf cru, ailleurs, l'œuf se place dans les cavités ménagées dans la partie supérieure.

Les formes des lampes votives varient peu ; la plus courante est la lampe munie d'un pied et d'une base en écuelle, la lampe à proprement parler étant une coquille aux bords relevés come un tricorne ; l'autre, moins fréquente, est la coquille triangulaire, sans pied ni base ; enfin il en existe un troisième type proche du premier, fait de terre vernissée verte, fabriquée industriellement et vendu dans les villes : on ne le trouve guère que dans les sanctuaires citadins.

Le second type — la coquille d'argile — est employé dans la fraction Agedal à El 'aneb (Chélif). Le sanctuaire, là, est constitué par un tumulus de terre d'où sortent par endroits des ossements humains, contre lequel pousse un olivier ; dans la triple fourche des branches est placée la lampe, allu-

27. Ch. PICARD : *les Religions préhelléniques :* « Mana », introduction à l'Histoire des religions, p. 93.
Christian TAOUNTAS, 1908, col. 397.

mée les jours de pèlerinage. Ce type de lampe est le plus fréquent des ex-voto de l'Antiquité, il a été retrouvé dans les fouilles d'Halicarnasse et de Sélinonte. Peut-être, à la lumière des faits actuels de l'Afrique du Nord, pouvons-nous faire remarquer aux archéologues que la simplicité voulue de l'objet rituel ne permet en rien de préjuger de l'état de fortune des donateurs ni de son antiquité.

La flamme de la lampe de terre ponctue les rites de passage attestant parmi les vivants la présence des morts.

Le rôle de cette lampe, disent les paysans, est d'écarter les âmes errantes, leur opinion rejoint en cela les croyances populaires actuelles de Méditerranée orientale — Grèce et Yougoslavie[28]. Cependant, dans les sanctuaires, la lampe n'est allumée qu'au moment où le pèlerin vient la déposer, lors d'une « ziyara » ou d'un pèlerinage : il n'est pas question d'écarter l'âme du saint que l'on vient prier ou les « i'assassen », les gardiens invibles, dont on vient demander la protection.

Cette offrande est réservée aux femmes, parce qu'elle est comme une naissance. La femme qui dépose une lampe dans un sanctuaire propose à l'âme évoquée une incarnation temporaire, l'entrée dans la vie des hommes d'une façon plus intime que par la pierre, l'arbre ou la stèle : allumer une lampe est un rite d'appel.

Fréquemment, de véritables monceaux de lampes de terre s'accumulent dans l'angle sud-est des sanctuaires dans les « ti'assassin » — postes de guet et sanctuaires —, qui dominent et protègent les villages de Grande Kabylie, entre les racines des arbres sacrés, dans le creux des rochers vénérés, domiciles des génies-gardiens d'une famille.

Lorsque les Invisibles se manifestent à l'homme : « i'assassen » ou génies-gardiens, « tiukilin » ou fées, ils apparaissent souvent sous forme de feux follets « tiftilin » qui brîllent et dansent dans les endroits consacrés. Celui qui a le cœur pur et qui voit ces lumières peut faire un vœu, il sera exaucé, sa postérité s'accroîtra. De même, lorsque à la faveur d'un pèlerinage la femme allume une lampe de terre, elle

28. PAUSANIAS, II, 22, 4. Lampes déposées en ex-voto.
NEWTON : *A history of discoveries of Halicarnassus, Cnidos and Brachidae*, t. II p. 395 *sq.*
M. SALENOS : *Notizie di scavi 1894*, p. 205.

demande aux âmes présentes et manifestées dans la flamme, de lui donner un garçon.

C'est pour cela que la lampe reste allumée toute la nuit près de la couche conjugale.

La lampe allumée disent les paysans, est comme un être vivant : l'argile forme son corps, l'huile est « nefs » — l'âme végétative — la flamme est « rru*h* » — l'âme subtile.

Le corps d'argile se brise, mais la mèche imprégnée d'huile continue à brûler encore un temps. La flamme s'éteint ensuite à nos yeux, mais savons-nous si la clarté est devenue ténèbres [29] ?

La femme qui dépose sa lampe allumée dans un sanctuaire (et cette offrande est réservée aux femmes) propose à l'âme évoquée une incarnation temporaire, l'entrée dans la vie des hommes. La lampe est placée près du nouveau-né afin que les âmes errantes laissent en paix le corps du petit enfant et que l'âme nouvellement descendue reste dans sa demeure. Elle n'est enlevée qu'après la cérémonie de dation du nom, car à ce moment l'enfant a été présenté à la tombe de l'Ancêtre ou du Saint protecteur, et son âme est retenue par un lien nouveau : le nom. Le nom est donné une semaine environ après la naissance. Dans la Rome ancienne, c'était le neuvième jour pour les garçons, le huitième pour les filles. Jean Chrysostome rapporte un autre usage qui souligne le symbolisme de la lampe : lorsque dans une famille on voulait choisir un nom pour un enfant qui devait bientôt venir au monde, on allumait plusieurs lampes auxquelles au préalable on avait donné des noms et on choisissait pour l'enfant le nom de la lampe qui s'était éteinte la dernière. On voyait là un présage de longue vie [30].

Au village d'Ul*kh*u chez les I'azzuzen près d'Azzeffoun, une sybille locale prédisait les naissances en disant : « Bientôt une lampe brillera chez toi », et les morts d'enfants en disant : « Tu as cinq lampes, et moi je te dis que tu n'en as que quatre [31]. »

29. Jean Servier : *l'Homme et l'Invisible*, p. 71, Paris, Laffont, 1963, Payot-Imago, 1980.

30. Jean Chrysostome, *Homélies XII* in *Epist. ad Cer.* 8.

31. *Cf.* pour des exemples analogues :
Plutarque, *Quest. romaines*, 102.
Macrobe, *Saturnales*, I.16.36.

C'est donc bien un geste d'appel qu'accomplit le fidèle en déposant une lampe dans un sanctuaire ou simplement en ajoutant sa lampe de terre neuve au monceau qui encombre l'angle sud-est des nombreux endroits sacrés où viennent les Invisibles, comme à Sidi *Shäikh* à Zouggara ou des « ti'assassin » qui dominent et protègent les villages de Grande Kabylie, ou encore entre les racines des arbres sacrés, dans le creux des rochers vénérés, domicile des Génies Gardiens d'une famille. Elles se retrouvent dans des niches aménagées dans les minarets de sanctuaires d'architecture musulmane, comme c'est le cas à Sidi Hmed u Yusef à Miliana, de mosquées ou même dans les tours de guet des villages fortifiés comme celui d'Azeffoun. Dans la pensée populaire, le minaret, la tour, sont symboliquement des échelles faisant communiquer le Visible et l'Invisible, le plan terrestre des hommes et le plan supérieur, domaine des entités protectrices et du numineux.

A Cherchel, les femmes vont, après chacune de leurs périodes catameniales, au bain maure pour se purifier ; elles se rendent ensuite au sanctuaire voisin de Sidi Mesbah — Monsieur Lampe — et y allument une lampe avant de reprendre leur vie conjugale normale ; car la flamme symbolise l'âme venue animer le corps d'argile et, par là, une naissance.

Le sanctuaire

La tombe est l'un des accessoires du sanctuaire funéraire, souvent le principal, jamais l'essentiel puisque, nous l'avons vu, nombreux sont les sanctuaires sans tombe. Elle est le point d'impact de l'Invisible sur la terre, l'endroit où l'âme d'un mort est plus facilement évoquée, d'où elle entend le mieux les prières, où les sacrifices sont le plus efficaces.

Le sanctuaire, en Afrique du Nord, renoue avec la plus ancienne tradition méditerranéenne[32] ; il n'est pas en lui-même un édifice sacré ni un édifice qui confère le sacré par sa seule construction, il est bâti sur un endroit sacré, un endroit qui a été choisi par l'Invisible et que l'homme par

32. Martin P. NILSSON : *Popular Greek Religion*, p. 76.

la suite a reconnu, à la faveur d'un signe. Plus tard, la tombe de l'ancêtre fondateur y a été creusée et, beaucoup plus tard encore, le saint musulman lui a donné un nom ; grâce à quoi le sanctuaire a traversé des siècles, toujours présent au cœur de ses fidèles.

Sous sa forme la plus simple, le sanctuaire n'est que l'enclos du lieu saint dont il interdit le passage : un mur de pierres sèches à hauteur d'homme, en Afrique du Nord comme dans l'Antiquité méditerranéenne, de l'Arabie pré-islamique à la Grèce d'Hérodote [33] ; parfois aussi un simple alignement de pierres au ras du sol, comme dans le sanctuaire de Sidi Mhand Aberkan au village de Mazer (Wagennun). Quelquefois une niche est ménagée dans le mur d'enceinte pour recevoir des lampes votives.

La « ta*dj*emaït, comme disent les Kabyles, est sans doute le lieu de réunion des hommes dans le village, mais ce peut être aussi le lieu de réunion des morts autour de l'Ancêtre ou du saint qui y est enterré — une conception que nous retrouvons exprimée déjà par saint Augustin, sans doute parce qu'il s'agit d'une vieille croyance méditerranéenne : placer les morts sous la protection des saints voisins afin d'obtenir leur intercession [34].

L'aspect extérieur de ce sanctuaire, fréquent dans les montagnes du Nord de l'Afrique, est celui d'une modeste maison d'habitation comme l'étaient les sanctuaires des héros en Grèce au Ve siècle avant notre ère [35] ; peut-être parce que autrefois le mort prestigieux était enterré dans sa maison désormais interdite. A Tiwidiwin, chez les At-*Dj*ennad, le sanctuaire de Sidi Mohand bu *sh*aqur — Sidi Mohand à la hache — ne porte pas d'autre nom que celui de « *akhkh*am bu-um*gh*ar » — la maison du vieux.

En recueillant la légende d'un saint musulman, on découvre que la tombe d'un personnage, tout particulièrement vénéré de son vivant, a été placée soit dans un sanctuaire déjà existant, soit creusée à l'ombre d'un arbre sacré, comme

33. RYCKMANS : *Religions arabes pré-islamiques*, p. 9.
HERODOTE : VI, 134.
JAUSSEN : *Coutume des Arabes*, p. 309.

34. Saint AUGUSTIN (à Paulin de Nole sur le culte des morts) : *De cura pro mortis gerando*, chap. IV.

35. J.P. JACOBSEN : *les Mânes*, t. II, p. 96.

c'est par exemple le cas pour Sidi Yahia au village de Tibes*h*arin (Wagennun).

Parfois aussi l'endroit a été consacré à un saint sans que sa tombe y soit ou y ait jamais été : ce procédé a été l'un des plus courants employés par les mrab*th*in pour détourner à leur profit les vieux cultes locaux, et employé avec peu de variantes par les religions révélées venues s'installer dans les pays méditerranéens.

Le mort a besoin d'ombre : il est donc normal qu'un ancêtre donneur de pluie soit plus particulièrement protégé. Cependant, l'on rencontre des légendes de saints qui n'ont pas voulu de toits au-dessus de leurs tombeaux, ce qui permet de supposer que les enclos constituent la forme de sanctuaire la plus ancienne en Méditerranée, la hawita en étant un exemple.

A Tacheta lorsque les descendants et les fidèles de Sidi Mhand aqlu*sh* décidèrent de rebâtir l'ancien sanctuaire où le saint était enterré, ils le couvrirent de tuiles ; deux mois, plus tard un violent orage emporta le toit, poutres et tuiles, loin du tombeau. Peu de temps après, le saint se présenta en songe à un homme du village voisin et réclama sa « vieille maison kabyle ». Les fidèles, pour ne pas mécontenter leur saint protecteur, durent lui rebâtir la vieille « maison » à laquelle « il était habitué »[36].

Les éléments mêmes du sanctuaire peuvent être l'objet d'autant de vénérations ou d'interdits, qui sont comme les reflets du mort prestigieux qui en est le centre.

Le pilier central du sanctuaire est, dans le Zakkar, l'objet d'un culte rendu par les femmes. En l'absence de tombeau on dépose des boulets de pierre et des ammonites fossiles contre sa base. Il est le substitut de l'arbre, représentation du principe femelle dans la maison.

A Sidi Musa de Tinebdar (chez les Bäni Wug*h*lis) l'ancien sanctuaire est devenu la cuisine des *th*olba ; l'un de ses éléments essentiels est le pilier ; un jour, dit la légende, les *th*olba vinrent dire à Sidi Musa que l'huile manquait dans les réserves de la zawya ; le saint frappa du doigt le pilier

36. Pour des légendes analogues de toits s'effondrant pour manifester la volonté du saint enterré dans le sanctuaire *cf.* : JAUSSEN : *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 102.
GOLDZIHER : *Culte des ancêtres*, p. 126.

de bois et l'huile se mit à sourdre du tronc ; les *th*olba eurent peur — car, nous le verrons plus loin, toute multiplication des biens peut provoquer une mort — ils demandèrent au saint d'arrêter ce miracle : l'huile cessa de suinter. « Si vous aviez gardé le silence, dit le saint, l'huile aurait coulé éternellement de ce pilier d'olivier. »

Mais depuis le pilier miraculeux est resté poli au toucher et d'un aspect luisant, comme si l'huile continuait d'en sourdre.

Dans la plupart des cas, les sanctuaires de campagne n'ont pas de portes ou lorsqu'ils en ont une, elle reste ouverte afin de laisser les pèlerins entrer à leur guise, aussi pour laisser le saint « regarder devant lui ». Si le saint « ne veut rien devant lui » il le manifeste clairement. Le sanctuaire de Sidi 'alläl, chez les Bäni Hawa (près de Ténès) avait autrefois une porte orientée vers le nord, mais dès qu'une maison était construite devant lui, les enfants y mourraient. On a muré la porte du Nord et percé une porte vers le sud, cependant, son voisinage reste dangereux. En 1951, l'un des « protégés » du saint dut quitter son dangereux voisin et aller s'installer au bourg de colonisation voisin, Francis-Garnier, car ses enfants mouraient les uns après les autres.

Dans quelques sanctuaires, la porte doit rester fermée, comme c'est le cas à Sidi 'abd-el-qader au Chenoua. Ce sanctuaire est le lieu où se déroulent des danses de possession avec évocation des « anges ». Ce sont en général des femmes âgées qui s'y livrent, et elles estiment qu'il faut empêcher les Forces ainsi évoquées de s'échapper.

Il arrive qu'il y ait non pas une mais plusieurs portes, comme au sanctuaire dit « Mekka », La Mecque, chez les At Mängellät, qui est percé de sept portes; il semble qu'il s'agisse d'un usage maintenant oublié et qu'il y ait eu dans les sanctuaires importants autant de portes que de tribus ou de fractions de tribu qui s'y réunissaient ou qui réclamaient la protection du saint.

Le sanctuaire tout entier peut participer de la protection des Invisibles qui s'y réunissent et attester leur pouvoir par son existence même.

Au sommet de Tamgut, chez les At Fliq, se dresse un sanctuaire d'apparence modeste, qui est consacré à Lalla Tamgut, sans que l'on puisse dire qui était cette Lalla Tamgut.

Aucun tombeau n'en occupe le centre mais les « Saints » s'y réunissent. Ce petit édifice jouit d'une propriété merveilleuse. Quel que soit le nombre des pèlerins qui s'y présentent pour le visiter, tous sont assurés d'y trouver place, car si ce nombre augmente, l'espace intérieur s'élargit, et de même si le nombre des visiteurs diminue, l'espace intérieur rétrécit à proportion.

Dans bien des endroits, les Invisibles ont construit eux-mêmes l'édifice où ils voulaient se réunir, à un endroit qui leur convenait mieux que celui qui leur avait été destiné par les hommes.

Au village d'Abizar chez les Izarazen les paysans avaient cassé des pierres pour construire un sanctuaire ; dès le lendemain les travaux étaient à moitié terminés, aussi fut-il appelé « djema'a lumluk » — la mosquée des anges — ; près du village d'Alma tgema à Zekri, le sanctuaire qui avait été construit à Agmun, s'est trouvé transporté en une nuit en contrebas, au lieu-dit « imali*sh*en », et porte également depuis le nom de « djema'a a l-muluk » ; à Hamunna, près du village d'Aguni Mira chez les Izarazen un sanctuaire qui porte le même nom a été construit en une nuit.

L'œuvre des Invisibles rappelle le travail des hommes, elle en a le style, et les maladresses, cependant le fait qu'ils aient leur maison près du village des vivants est une nouvelle preuve qu'il ne s'agit pas d'un culte adressé à des dieux lointains mais d'une participation étroite et réciproque des hommes et de leurs Gardiens.

Quelques sanctuaires, en général ceux qui sont l'objet de pèlerinages importants, sont pourvus de communs à l'usage des visiteurs ; tout d'abord une cuisine munie de quelques ustensiles : plat en bois pour rouler le couscous et jarres pour aller chercher l'eau, un foyer « qanun » y est ménagé, afin que les pèlerins puissent y préparer le repas qu'ils partagent en présence de l'Ancêtre, et avec lui.

S'il s'agit d'un lieu de pèlerinage très fréquenté, des logements seront prévus pour les visiteurs, comme à Sidi Hmed u Yusef à Miliana, ou à Sidi Braham el *Gh*obrini et à Sidi Semian, près de Cherchel : les indigents peuvent y trouver asile en temps normal. Ailleurs au moment des pèlerinages, des habitations temporaires sont construites autour du tombeau sur le territoire sacré, comme par exemple à Sidi Hmed

ben Hasan au Zakkar. Les personnages importants se font élever des tentes luxueuses où ils tiennent table ouverte pendant la durée du pèlerinage.

Ce qui peut nous paraître surprenant, c'est la familiarité avec laquelle le voyageur surpris par l'orage, ou, en été par l'heure chaude de midi, vient chercher refuge dans les sanctuaires de campagne qu'il pourra trouver sur sa route. Il lui sera possible d'y dormir, d'y faire du feu, d'y préparer sa nourriture, d'y manger : ce qu'il est impossible de faire dans les sanctuaires islamisés des villes. Toutefois, il est prudent de réserver la part du Maître du lieu et d'éviter de tenir des propos contraires à sa dignité et au caractère sacré de l'endroit, plus encore de mettre en doute les miracles du saint ou son existence : de nombreux récits racontent comment des incrédules ont été punis de leur ironie par le saint ou les Génies qu'ils avaient offensés.

Le mort ne fait que se conduire comme un hôte qui accorde son hospitalité au voyageur et dont il convient en retour de respecter la maison.

Les règles du culte dans ce cas ne sont autres que celles de la simple étiquette que les hommes observent entre eux.

La grotte

La grotte est en elle-même endroit sacré et sanctuaire, on n'y trouve jamais de tombeau, et cependant elle participe des mêmes cultes de la fécondité que le tombeau car, comme lui, elle est une porte ouverte sur le monde des morts [37].

Il n'est plus question d'invoquer la protection de l'Ancêtre du village ou son saint protecteur, les femmes venues en pèlerinage vont s'adresser aux Génies maîtres du lieu, pour obtenir d'eux la fécondité.

Par sa forme la grotte est féminine, le passage du visiteur rappelle un enfantement, aussi les caractéristiques de la grotte, son aspect, vont-ils déterminer la bénédiction que l'on pourra obtenir.

A « Ifri bu tebbura » — la grotte aux portes — chez les Wa-

37. *Cf.* DESPARMET, *le Mal magique*, p. 284.
Henri BASSET, le *Culte des grottes au Maroc*.

gennun ce sont les filles qui veulent se marier qui s'y rendent en pèlerinage et y laissent un brin de leurs ceintures tressées. La grotte est un énorme rocher calcaire, creux, percé à mi-hauteur de deux ouvertures rondes. La visiteuse entre par le premier trou et sort par le second ; elle devra recommencer sept fois ce manège : si elle a l'impression qu'elle passe difficilement, par le même trou, le mariage est proche.

De même à Tabburt bwafir — la porte du pin — près du village de Tugana chez les At Fliq — la grotte est en réalité une fissure, en forme de couloir et coudé à angle droit qui s'enfonce dans un énorme bloc de tuf calcaire. La femme qui consulte le génie du lieu entre dans le couloir et essaie d'atteindre le fond : si elle en est empêchée « parce que le couloir se resserre », elle crie pour avertir ses amies restées à l'extérieur qui aussitôt poussent des « illiliwen », les cris de joie, des femmes.

Le même rite peut s'observer au lieu-dit « azru ifellan » — la pierre percée — au sommet du Tamgout, où se dressent deux blocs calcaires présentant entre eux une sorte de couloir coudé : les visiteuses en font sept fois le tour, au septième tour elles retournent une pierre qu'elles ont repérée au départ et interprètent la réponse de l'Invisible à leurs questions d'après ce qu'elles y trouvent : une fourmi présage la naissance d'une fille — parce qu'elle est laborieuse —, un lézard, un garçon — bien que, en kabyle local, fourmi soit du masculin et lézard du féminin. Pour une jeune fille la découverte d'un lézard est présage d'un mariage imminent et d'une façon générale, une réponse favorable ; la fourmi étant un présage médiocre, le fait de ne rien trouver est un mauvais présage.

Ces éléments peuvent être rapprochés de la pierre percée dite également « azru ifellan » non loin du village Itdjermanen près d'Azeffoun que les femmes traversent pour avoir des enfants.

Si la pierre « se resserre », la femme sera enceinte peu de temps après.

Dans ces derniers exemples, il a été beaucoup plus question de pierres percées que de grottes proprement dites ; à dire vrai il existe de nombreuses grottes en Kabylie, qui ne sont l'objet d'aucun culte malgré la beauté du site et la profondeur de l'antre.

Dans l'Ouest du département d'Alger le culte des grottes est tout aussi rare : une seule grotte est l'objet d'une certaine vénération de la part des femmes, elle est située au lieu-dit « ifri » la grotte, à Wäd djär au nord du pont qui franchit la rivière. D'après les paysans des environs, cette grotte communiquerait avec le « Tombeau de la Chrétienne » par un souterrain qui devrait avoir au moins onze kilomètres de long. Il ne semble pas exister en cet endroit précis de grottes à proprement parler, tout au plus un abri sous roche, dont le fond se prolonge vers des terriers de porcs-épics, et dont l'entrée est encombrée de lampes votives. Là encore, il s'agit d'offrandes destinées à obtenir des Génies du lieu la fécondité : une vie pour une lampe.

Au Chenoua, il existe quelques grottes d'un accès difficile, qui ne sont le lieu d'aucun culte si l'on en juge par l'absence de lampes votives.

Seule l'extension de cette étude à l'ensemble de l'Algérie, en corrélation avec ce que nous savons pour le reste de l'Afrique du Nord, pourra permettre d'établir des cartes de répartition des différents lieux préférentiels du culte, et nous montrer quel autre fait historique ou sociologique conditionne le choix ou l'éviction de certains lieux plutôt que d'autres, la présence des lampes votives étant pour les ethnoarchéologues de l'avenir comme pour les archéologues d'aujourd'hui un critère important sinon toujours probant.

Les talismans

Tout objet ayant appartenu à l'Ancêtre, ou qui se trouve mêlé à sa légende peut prendre place dans le sanctuaire et devenir de ce fait une précieuse relique. Ce « talisman » particularise le lieu, oriente les aitia, les oblige à tenir compte de son existence, faisant du lieu saint, non plus une chapelle élevée au culte des morts en général, mais un endroit où le sacré manifesté, s'individualise. Il fait partie de la vie du sanctuaire, n'en est sorti que dans des occasions exceptionnelles et souvent sa vue devra être rachetée par des sacrifices, à moins qu'elle ne soit interdite.

A - LES ARMES

L'Ancêtre ayant été souvent un guerrier de la Foi, il est normal que les armes aient une importance toute particulière parmi les reliques; la légende fera alors de lui un combattant de la guerre sainte, même si ses descendants ne mènent plus que l'existence des paysans.

Dans la fraction Miaha à Zouggara dans la région du Chélif, Sidi Mohand Attaf est enterré dans un sanctuaire au toit couvert de diss comme les maisons paysannes : un sabre est enfoncé dans une cavité ménagée près de la tombe.

L'arme est du type « flissa » commun à la Kabylie et à certaines régions du Maroc, qui tire son nom en Algérie du village de Tawrirt Zwaw de la tribu des Iflissen-lebhar où naguère ce genre d'arme était surtout fabriqué. Le fourreau est fait de deux lattes de bois assemblées par des anneaux de fer, la poignée de bois a la forme d'une tête d'oiseau de proie, ce qui est habituel dans ce modèle de sabre, la lame semble en bel acier, mais très rouillée par son séjour en terre.

Le pèlerin peut, moyennant une offrande versée aux descendants du saint, tirer le sabre de sa cachette et en frapper trois fois le tombeau, en invoquant le saint. Sidi Mohand Attaf est un guérisseur spécialiste des maladies de peau. Il est venu avec son sabre de Segiet el Hamra et a, grâce à lui, amené les populations kabyles voisines à embrasser l'islam.

C'est également un sabre qui est déposé dans le sanctuaire de Sidi Belwa, construit au sommet de la colline qui domine Tizi-Ouzou, le Djebel Sidi Belwa. Nul ne peut le voir en temps normal mais s'il survient une sécheresse, le plus âgé des membres de l'une des familles gardiennes du sanctuaire tire le sabre de son fourreau et attend dans le sanctuaire que la pluie tombe, ce qui paraît-il ne tarde jamais. Il remet ensuite l'arme dans son fourreau et se retire dans le bois voisin du tombeau pour y mourir peu de temps après.

Dans le sanctuaire de Sidi Bu *sh*aqur, au village de Tiwidiwin chez les At Djennad se trouve une hache, d'où le nom du saint — Monsieur l'homme à la hache —. L'arme est légère, avec un fer en croissant enveloppé dans un morceau de soie jaune brûlée par endroits; le manche est en bois, d'environ un mètre de long. Les descendants du saint ne sor-

tent cette arme que dans des cas extrêmement graves : sa présence suffit à apaiser les disputes les plus violentes. Symbole du pouvoir manifesté du saint, elle ne peut sortir sans raison, les contestants doivent offrir un sacrifice sanglant, faute de quoi, le pouvoir de l'Ancêtre invoqué en vain frapperait au hasard l'un ou l'autre.

Les dévots de Sidi bu-*sh*aqur pratiquaient des rites sanglants de mutilation qui les rattachaient aux « D*gh*oug*h*iyn » et aux « Hamad*sh*a » du Maroc. La hache conservée dans le sanctuaire rappelle nettement la hache rituelle employée lors des exercices de ces confréries mystiques[38]. Ils se contentent aujourd'hui de pratiquer le « jdäb » ou danse de possession ; une fois en transe, ils marchent sur des tisons et se passent sur le corps des torches de paille enflammées, les glissent sous leurs gandourahs blanches, illuminant la nuit comme des lampions vivants.

Chez les At Fliq, les descendants de Sidi Mhammed Wali u l-hadj venu à Tifrit en l'an 805 de l'Hégire, conservent la cuirasse — « tazibba » — de leur ancêtre. Dans les dernières années du siècle précédent un qaïd Khorsi descendant du Saint, s'en est revêtu pour entraîner à sa suite les gens de sa tribu contre des bandes rebelles à l'autorité française. L'objet paraît dater du XIX[e] siècle et être une cuirasse autrefois en usage dans l'armée française.

B - Les pierres sacrées

Nous avons déjà étudié le rôle de la pierre brute sacrée, certains sanctuaires renferment des pierres auxquelles s'attache la vénération des villageois, moins parce que ce sont des maisons-Dieu, qu'en raison de leur forme à laquelle ils donnent une signification toute particulière.

Le sanctuaire d'Yemma Benet chez les Bäni Hawa près de Ténès est un bâtiment rectangulaire orienté est-ouest, avec porte à l'est. Il était construit autrefois en pierres sèches, avec un toit de diss, la générosité du centre municipal en a fait un monument de style « arabe » avec un minaret. A l'intérieur se trouvent cinq pierres dressées ; il y en

38. J. Herber : « les Hamadschas et les Dghoughiyin », *Hespéris*, 113, 1923, p. 217, pl. I, fig. 3.

avait sept autrefois, la sixième et la septième ont disparu sans doute lors des modifications du bâtiment. Leur hauteur moyenne est d'environ 1m 60.

La première de ces pierres rappelle les idoles à tête de chouette découvertes à Tabelbalet dans le Sud oranais, la seconde a la forme d'une table, ou plutôt d'une cuvette d'offrande dont les coins arrondis forment quatre sphères grossières, les trois dernières pierres ont la forme phalloïde habituelle à ce genre de monument ; l'alignement dans son ensemble rappelle l'alignement de Gezer en Palestine [39]. Au fond du sanctuaire, dans l'angle N.-E. se trouve une tombe recouverte de chaux et sans doute de ciment, où l'on distingue la silhouette d'un corps enterré face tournée vers le sud-ouest, couché sur le côté droit en position accroupie.

De l'autre côté de la crique, sur un rocher en pain de sucre, à quelque distance du rivage, se trouvait un sanctuaire consacré à Sidi 'abd-el-Qader, dont la porte tournée vers l'ouest se trouvait dans le prolongement des pierres dressées d'Yemma Benet. Un chargeur de minerai a été installé sur le rocher et le sanctuaire a été transporté sur le rivage : il n'y avait ni tombeau ni restes humains.

Il est fréquent de trouver sur chacune de ces pierres les traces des bougies qui y ont été allumées certains soirs, tout particulièrement lorsqu'une mère est allée demander la guérison de son enfant malade.

Enfin, nous pouvons ranger dans la catégorie des pierres sacrées les pierres percées dont nous avons été obligés de parler à propos des grottes, certaines de petites dimensions trouvent leur place dans les reliques, dont à la vérité, elles font partie [40]. Elles prolongent dans le temps et l'espace la pierre percée, vénérée depuis longtemps et dont les fouilles de Mohendjo-Daro et de Harappa ont donné plusieurs exemplaires.

C'est le cas de la pierre dite « medfa mta Sidi 'abderrahman » — le canon de Sidi 'abderrahman ben Shemma — près du sanctuaire du saint au lieu-dit « lhawita ». Le « canon » est en réalité une épaisse dalle de pierre, naturellement per-

39. R.P. Hugues VINCENT : *Canaan d'après l'exploration ancienne*, Paris, Gabalda, 1912.

40. *Mohendjo Daro and the Indus civilization*, edited by Sir John MARSHALL, vol. I, « Religion », p. 61.

cée en son milieu d'un trou circulaire. Suivant le schème d'une légende déjà rencontrée, le saint aurait tiré un coup de canon sur des infidèles qui tentaient de gravir la montagne.

C - Objets divers

Dans les sanctuaires de l'ouest du département d'Alger, les paysans ont l'habitude d'y déposer la coiffure sacrée ou « berrita » que porte le vieillard chargé de commencer les labours, ce que nous étudierons plus loin, avec les labours.

En Kabylie maritime et tout particulièrement dans la région d'Azeffoun, des saints sont dits « bu-qa*shush* » : comme par exemple Sidi Ahmed bu-qa*shush* au village At-Wandles. Les paysans disent que l'aqa*shush* en question est une coiffure de femme en toile cousue, qui aurait été laissée à Sidi Ahmed par son grand-père Sidi Yusef, comme récompense. Peut-être s'agissait-il de l'une de ces calottes d'argent incrustées de pierres précieuses qui surmontaient les bonnets de laine, encore peu de temps après la conquête française. L'objet a disparu, mais le sanctuaire s'orne d'un curieux pignon de stuc blanc qui porte le nom d'aqa*shush*. Nous retrouvons ce même ornement architectural à Tafraut, village maraboutique d'Azzouza, sur la tombe de Sidi Faid venu de Segiet el Hamra au VIIe siècle de l'Hégire.

Le sanctuaire de Faristu (djema'a Faristu) du village de Tamdäsht chez les Iflissen renferme un vase de métal précieux : d'or ou d'argent, suivant les traditions recueillies, enveloppé dans une peau de bouc noir. Le tout est posé sur la tombe de Faristu. Il ne peut être vu ; une femme qui l'avait volé a eu en l'emportant la curiosité d'ouvrir la peau de bouc qui le protégeait, elle est devenue aveugle sur place.

Seul l'homme le plus âgé de la famille des U-*shaïkh* ou des U-Hamza peut le manipuler, en cas de sécheresse pour une hydrophorie sacrée qui est un rite de pluie efficace, dont nous parlerons plus loin.

Enfin, d'autres particularités peuvent distinguer le sanctuaire, le marquant aux yeux des fidèles du sceau des Puissances invisibles, et souvent aussi gardant la trace des anciennes religions qui ont précédé les cultes actuels.

Près du tombeau de Sidi Hmed u Yusef à Miliana, non loin

de la crypte où se trouve enterrée sa servante noire, Lalla B*gh*ura, le mur est percé de quatre trous d'une dizaine de centimètres de diamètre, placés l'un à côté de l'autre, au même niveau.

Ces trous, nous dit la légende, ont été creusés par les sabots de la mule du saint qui refusait d'avancer.

Nous retrouvons des trous analogues dans le sanctuaire de Sidi Braham el-*gh*obrini près de Cherchel : ils sont disposés de la même façon, mais une autre légende les explique.

Le saint avait un fils : Sidi Belnwar. Un jour que les pèlerins étaient nombreux, il résolut de faire un miracle pour égaler son père. De son bâton il frappa deux fois le mur et y perça deux trous : de l'un sortit du blé, de l'autre de l'orge. Alors son père le maudit et lui dit : « Nous sommes aujourd'hui vendredi, vendredi prochain tu seras mort. » Sidi Belnwar mourut à la date fixée. Depuis, le prénom de Belnwar, fréquent dans la région, est frappé d'interdit dans la famille *gh*obrini.

En analysant les éléments de ces deux légendes, on trouverait sans doute les traces de très anciens sanctuaires islamisés. La servante noire enterrée dans une crypte près d'un puits miraculeux est sans doute la première occupante du lieu, non loin de l'ancienne ville phénicienne de Zucchabar et du champ dit Messabe*th* — les stèles funéraires. Dans l'autre cas, le voisinage de l'ancienne ville phénicienne puis romaine de Iol, devenue Caesarea, aujourd'hui Cherchel, nous amène sur un terrain analogue.

Il est vraisemblable que ces ouvertures servaient autrefois à recueillir un baume quelconque ou plus vraisemblablement les graines destinées aux semailles, imprégnées de la bénédiction de la crypte du dieu ou de la tombe du héros mort. C'était le cas pour le tombeau de saint Félix de Nole où « un grillage était planté d'un côté du tombeau au-dessus du cercueil, avec une plaque de marbre sur laquelle a été fixée une plaque d'argent ». Cette plaque était percée de deux ouvertures d'où descendaient deux tuyaux destinés à verser du nard. « Lorsque ce nard sort de nouveau de la demeure cachée des cendres saintes, le souffle mystérieux est sur les pieux visiteurs [41]. »

41. J.P. JACOBSEN : *les Mânes*, t. III, p. 79.

L'islam n'a fait qu'apporter une tombe au-dessus de la crypte, à Miliana, non loin de l'ancien sanctuaire de Cherchel, et a remplacé par d'autres usages les vieux cultes devenus dans les légendes des faits merveilleux incompris et inexplicables.

Le mobilier de la tombe, les talismans déposés dans le sanctuaire de l'Ancêtre ou du saint protecteur, sont les gages certains de sa présence parmi ses descendants ou ses fidèles, ils ne seront les objets d'aucune vénération particulière mais feront partie intégrante du sanctuaire, ils le caractériseront dans la pensée des paysans, même s'il n'a d'autres éléments remarquables « qu'une porte et une serrure de bois », comme disent les chants populaires.

De même que les groupes ethniques voisins ont des généalogies différentes, les paysans qui les composent aiment avoir des Protecteurs différents, rapprochés lors de pèlerinages régionaux : ils seront plus attachés à l'humble sanctuaire de campagne qui est leur répondant et leur garant dans le Monde invisible.

Le nom

L'élément le moins précis de l'identité du Saint ou de l'Ancêtre est bien le nom, qui pour nous serait au contraire l'élément le plus certain.

Nous avons vu qu'il existait des sanctuaires sans tombeau, de même il existe, dans la langue familière du moins, des sanctuaires sans nom. Le terme employé par les paysans sera « taqubet » (la tombe) sans tenir compte du nom du saint, dans le Zakkar on dira l-wali, l'Ami de Dieu. Les paysans savent alors qu'il s'agit du plus proche sanctuaire, protecteur de sa famille et de ses champs.

Parfois la légende du saint mentionnera qu'il était parmi les « Suhaba », les compagnons du Prophète.

Parfois aussi le nom n'est que l'énoncé de la fonction essentielle du mort, comme Sidi Bu 'allām au douar Zouggara, 'allām désigne le premier sillon. Chez les Bāni Hawa, à Tawrira, nous trouvons Sidi Ahmed Tayerza — Monsieur Ahmed Labour — qui se rapproche sans difficultés des caractéris-

tiques essentielles de Sidi Bu'allām, maître du premier sillon.

Sidi Msahel, des Bāni Hawa aux Bāni Akil, a un double rôle et au fond une fonction unique : il facilite les accouchements et la chute de la pluie. De même pour des raisons déjà vues, les nombreux Sidi Mesbah — Monsieur Lampe — dans l'ouest du département d'Alger, Sidi Bu qnadel chez les Bāni Snus, qui est un autre nom de la lampe, veilleront à donner des enfants aux femmes stériles.

Il arrive que l'identité du lieu saint se perde, que les sanctuaires soient abandonnés au profit de sanctuaires plus prestigieux donc plus efficaces. Pendant des années, parfois des siècles, le lieu saint pourra être profané ; un jour à la faveur d'un songe ou d'un miracle, il reprendra sa place et deviendra à nouveau le but de pieuses visites. C'est le cas de Wali-Bu-Zyān, situé en bordure du champ de Messabe*th*, devenu longtemps champ de tir à Miliana. Le saint a révélé en songe à une vieille femme en 1946 qu'il était enterré dans un édicule dit « le four à chaux » situé dans le champ de tir de la garnison de l'époque. En réalité ce champ de tir se nomme « messabe*th* », ce qui désigne nettement un ancien cimetière.

Les tranchées creusées çà et là montrent l'existence de plusieurs couches superposées de squelettes humains et de fragments de tuiles et de poteries, ce qui confirme cet élément toponymique.

Le « four à chaux » avait en réalité été installé dans l'ancien sanctuaire placé au centre du cimetière et n'a fait qu'être rendu à son ancienne destination de lieu de pèlerinage, à la suite d'un songe, né peut-être du souvenir d'une tradition.

L'entrée du petit bâtiment est marquée par une touffe de brins de laine arrachés à la ceinture des femmes venues y faire un vœu, l'intérieur est encombré par un tas de débris de poteries et de tessons de terre cuite, qui ont contenu des charbons ardents et du benjoin, seule offrande acceptée par le saint. Son nom, Sidi Bu-Zyān, le rattache à un élément prestigieux de la population arabophone de la région, les Bāni-Zyān, venus de l'ancien royaume de Tlemcen.

Quelquefois, le nom du Saint peut indiquer simplement sa situation géographique, comme par exemple Sidi 'ali Ibahri — Monsieur 'ali de la Mer — près de Dupleix (région d'Alger) ou une particularité topographique, comme Sidi 'ali

lferqi (d'une racine F R Q : séparer, fendre), enterré près d'un îlot qui porte son nom près de Cherchel, et son homonyme enterré chez les Bäni *Gh*omeriän, au sommet fourchu d'un piton. De même, Lalla Ferqa, à Buhlal près de Cherchel, associẹe à une roche fendue, il s'agit d'une simple hawita sans tombe, le pèlerinage est réservé aux femmes qui y pratiquent le passage classique à travers la fente de la roche, pour bénéficier de la fécondité attachée à ce geste.

Enfin, les saints peuvent être désignés par des noms qui rappellent l'animal qui est leur manifestation habituelle ou qui se trouve lié à un épisode important de leur légende.

Les rapports qui existent entre les Ancêtres et les saints protecteurs et les animaux posent un problème important qui fait que l'on a quelquefois prononcé le mot de totémisme, peut-être un peu hâtivement puisqu'il s'agit de systèmes dont il ne semble pas que l'on puisse trouver de traces en Kabylie et dans les régions montagneuses berbérophones de l'Ouest algérien, mais il est toujours plus commode de classer l'inconnu que de chercher à mieux le connaître.

Les morts et les animaux

Il est admis en Kabylie que l'âme s'échappe du corps humain sous la forme d'une abeille ou d'un papillon, mais elle ne se manifestera ensuite sous cette forme que rarement.

Dans la forêt de Tawrit Musa chez les At Yenni, les lapins et les lièvres qui y habitent sont sacrés, ce sont des « i'assassen », des Génies protecteurs ; non loin de là, près de Tawrit Mimun, se trouve un champ dont les perdrix sont mystérieusement protégées. Le chasseur reçoit des grêles de pierres et de petits cailloux : un homme qui venait de tuer l'une de ces perdrix voulut ramasser son gibier ; un géant noir tenait l'animal dans ses mains et le chasseur effrayé prit la fuite. L'homme noir est, en Kabylie, l'une des manifestations des puissances chtoniennes. De même, dans la Grèce actuelle les paysans croient que les génies fréquentant les montagnes, les grottes, les sources et surtout les hauts lieux ont l'aspect d'hommes noirs[42].

42. JAUSSEN : *Coutumes des arabes au pays de Moab*, p. 33.
U. de MEDONÇA : « les Mœurs et les croyances du peuple grec », *Revue anthropologique*, janvier-mars 1932, p. 51.

L'âme des morts peut souvent revêtir l'apparence d'un oiseau mais cette notion générale en Kabylie et dans les régions étudiées semble déborder largement cette zone d'extension : c'est une notion complexe que nous retrouverons par-delà la Grèce, en Iran et qui dépasse le trop vague concept de « totem ». Dans le passé méditerranéen, nous retrouvons cette croyance attachée à la pensée de la civilisation créto-mycénienne[43]. En Iran, ce sont les *pari* qui prennent la forme de colombes, se plaisent dans les jardins et les endroits boisés et frais. Elles peuvent « posséder » un être humain qui devient alors, à son tour *pari*.

La colombe et les pigeons d'une façon générale ne peuvent être ni tués ni mangés; parfois, dans le Zakkar, la colombe sera la victime de sacrifices destinés à guérir la méningite, accomplis par le forgeron ; en Kabylie, les pigeons ne peuvent que rarement être élevés, suivant les interdits des quartiers des villages : ils sont considérés comme des oiseaux de mauvais augure, et leur roucoulement est la plainte des âmes en peine[44].

Chez les Bäni Snus, *gh*ar lehmäm — la grotte des pigeons — est habitée par ces animaux qu'il est interdit de chasser; suivant une tradition déjà rencontrée, ils sont gardés par une femme noire qui apparaît au chasseur impie mais pas aux pèlerins éventuels.

Instruments de la vengeance des Invisibles, des palombes se sont abattues sur les Bäni Habib et les Bäni 'awen qui habitaient dans la région de Marnia vers l'Wäd el - 'abiod, jusqu'à Mazer ; ces deux tribus étaient querelleuses et pratiquaient la prostitution — sans doute la « prostitution » hospitalière. Les palombes chargées de leur punition devinrent si nombreuses que les plats servis étaient dévorés ou souillés d'excréments avant d'avoir pu être touchés par les hommes. Les tuait-on, elles se décomposaient avant d'avoir pu être égorgées. Un brocart populaire est resté : « a*th*ir i*Kh*la

43. U. de MEDONÇA : « les Mœurs et les croyances du peuple grec », *op. cit.*

44. O. FALSIROL : « Anima alata e simbolismo dell'anima in Omero », *Studi e materialo di Storia delle religioni* publicati dalla Scuola di Studi Storico-religiosi della universita di Roma, Bologna, 1952, p. 102. HÉRODOTE, t. II, p. 155, trad. Budé, p. 104. Pour l'Iran : DONALDSON (Bess Allen), *the Wild Rue*.

Bni Habib ». Ce sont les oiseaux qui ont chassé les Bäni Habib.

Au village de Tawrirt-Mimun, chez les At Yenni, les « tiukilin » ou fées si semblables au « Petit peuple » des traditions européennes et les âmes des morts invoquées par les sorcières, viennent sous la forme de colombes. Si la route est trop longue, elles se percheront sur le toit des automobiles rencontrées en chemin. Dès qu'elles arrivent, elles quittent leur aspect visible et pénètrent dans le corps de la sibylle qui est alors saisie de tremblements et émet un son de gorge pareil à la plainte de la colombe ; ensuite, elle s'exprime avec la voix du mort évoqué ou, s'il s'agit de Puissances invisibles non déterminées, elle prend la voix sifflante et pépiante des Génies. Mais dans la Bible, Ezéchiel décrit les âmes comme des oiseaux pris au piège par les prophétesses et qui s'envolent ensuite délivrés par Dieu (XIII, 30). Cette conception était courante dans l'Antiquité méditerranéenne où l'on attribuait aux âmes des morts la voie sifflante et gazouillante des oiseaux [45].

Le vautour est la forme que revêt, tout particulièrement en Kabylie, l'âme de certains morts renommés par leur sainteté ou leur attachement à l'islam, ce qui peut laisser supposer que cette notion est venue avec l'islam lui-même, sans doute d'Iran.

Nombreux sont les saints marabouts dont le nom, comme Sidi 'ali u-*Th*yar (Monsieur 'ali fils de l'oiseau de proie) laisse deviner l'aspect qu'il revêt le plus souvent. Plus nombreux encore sont ceux dont la légende dit qu'« il volait d'un point à un autre comme un oiseau ».

Nous verrons ailleurs, en étudiant l'organisation des saints, l'importance de cette notion, qui sans doute s'étend à la majeure partie de l'Algérie.

D'autres formes sont adoptées par les saints pour se manifester dans le monde des vivants : Sidi Djilali à Dupleix, apparaît sous forme de taureau. Dans le Zakkar, de nombreux saints apparaissent sous forme de lion, comme à Wäd el had, Sidi Sbo'a — Monsieur Lion —. Ce terme peut être une épithète laudative fréquente dans les poèmes composés à la

45. *Ezéchiel*, 8. 19.
HOMÈRE : *Odyssée*, XXIV, 5, 9.

gloire des saints : en Kabylie, Jeddi Mängellät est souvent comparé à un lion. A l-'ain leg*h*bali près du *Kh*emis des Bäni Snus le génie gardien du lieu se manifeste sous la forme d'un taureau noir ; le passant égaré qui l'aperçoit risque de devenir fou. Le présage apporté par cette vision est en tout cas mauvais.

Ces manifestations ne sont pas considérées par la population comme des images poétiques, au contraire, ce sont des phénomènes, mystérieux certes, mais dans l'ordre naturel des choses. Lorsque Sidi 'abd-el-Qader, près de Ténès, se transforma en lion, pour veiller sur la ville, des troupes qui étaient stationnées dans la région, en 1943, ouvrirent le feu sur lui pendant plusieurs heures, sans l'atteindre et ne s'arrêtèrent que lorsqu'il jugea bon de disparaître pour rentrer dans sa tombe. C'est tout au moins ce qui a peut-être été l'interprétation locale d'un exercice de nuit.

Il ne semble pas que la manifestation d'un saint sous forme de serpent soit fréquente en Kabylie, alors qu'elle est habituelle dans le Tell oranais et dans la vallée du Chélif où j'en ai noté une dizaine sans en établir une liste exhaustive. Cependant le serpent joue un rôle prépondérant dans les motifs décoratifs du tissage et de la poterie.

Nous rencontrons chez les At Djennad (près d'Azeffoun) un village dit Ihanushen qui se traduit dans les villages voisins par « les serpents », pluriel kabyle d'un mot arabe « hanash », le serpent. Le saint protecteur du village n'a pas de reptile dans sa légende, tout au plus la réputation d'avoir la langue noire, d'où son nom de Sidi Braham Aberkan — Monsieur Braham le Noir. Sidi Musa de Tinedbar chez les Bäni Wughlis, se transforme en tortue, seul dans ce cas, semble-t-il, dans les régions que nous avons étudiées.

A ces saints personnages, il faut ajouter Sidi bu 'abdallah à Tlemcen qui se manifeste sous la forme d'un chat noir, Sidi bu halufa à Ammi Moussa qui prend la forme d'un sanglier. Le génie du vieux bain maure de Saïda prend tantôt la forme d'un bélier, tantôt celle d'un jeune taureau, celui du hammam de Sidi *Kh*aläd à Saïda prend la forme d'un veau. Sidi Embarek à Tlemcen dans le quartier de Souk el Fouki apparaît sous l'aspect d'un bouc[46].

46. *Cf.* A. COUR, *le Culte du serpent.*

Tous les saints, tous les morts ne revêtent pas toujours l'apparence d'animaux, tous les animaux non plus ne sont pas toujours des saints ou des morts manifestés pour un temps dans le monde des vivants. Cependant, l'animal reste en liaison avec le monde mystérieux des morts. Tout sacrifice d'animal est un sacrifice au sens religieux du terme qui ne peut s'accomplir que dans certaines circonstances, et qui chaque fois renouvelle l'alliance entre les deux mondes, celui des morts et celui des vivants. Le chasseur, comme le boucher, ont sur eux la malédiction de ceux qui manipulent les forces redoutables du monde non soumis à l'homme, comme aussi le tailleur de pierres et en un certain sens le forgeron : un proverbe illustre cette conception qui, nous le verrons, a de multiples conséquences sur l'organisation sociale, c'est-à-dire sur la vie quotidienne.

« Asiad akkw agzzar
win ittg*h*uzen adg*h*ag*h*
ad-yemet d-adelg*h*al
neg*h* d-amengug*h*. »

Le chasseur, le boucher
et celui qui taille les pierres,
mourra aveugle ou sans enfants.

Cette identité de l'ancêtre mort, qui ne persiste dans la mémoire des hommes que dans la mesure où elle s'attache à un rocher, à un arbre, à un sanctuaire ou à un cours d'eau, disparaît tout à fait sitôt que font défaut ces supports matériels. Cependant les morts sont présents dans le monde des vivants et accompagnent ou entravent chacun des gestes des hommes. Les noms font défaut, mais ils forment une troupe dense qui emplit chacun des recoins de la maison, ce sont les « i'assassen », les « Gardiens » ou les « vigilants » qui reçoivent un culte domestique à chacune des fêtes collectives ou familiales : l'offrande d'une lampe ou d'une part aux repas de fête. De même que l'ancêtre du village est plus proche que le Protecteur de la tribu, les génies domestiques participent à la vie de la famille dont ils ont fait partie dans leur existence terrestre, et qu'ils continuent à protéger, liés aux vivants par les liens solides de la communauté kabyle.

Les génies gardiens de la maison

Un proverbe kabyle dit : i*khkh*amen si i'assassen — toutes les maisons ont leurs gardiens — et c'est par-delà les maisons et le village, le monde entier qui regorge de Génies :

« Ur tsrusuted ara a bnadem adad-ik deg ar yelli u'assas. »

Un homme ne peut nulle part poser le bout du doigt sans trouver un Gardien[46 bis].

Ils constituent la cohorte innombrable des êtres invisibles, mal définis, mais conçus comme créés à l'image de l'homme, menant une vie parallèle à la sienne, mais sur un autre plan. Ils naissent, vivent, se marient et peuvent avoir des enfants. Leur rôle essentiel est de veiller sur l'homme. Chaque individu a un génie gardien sans cesse présent à ses côtés, chaque famille a le sien qui se confond parfois avec son ancêtre, chaque coin du sol appartient au Maître du lieu « Bab bumkan ». Ils ne portent pas de nom et restent dans le vague du terme « 'assas bu*khkh*am » — le gardien de la maison —, « 'assas lhara » — gardien de la famille — ou plus exactement gardien des familles qui, soumises à l'autorité d'un même chef, vivent groupées autour d'une même cour — l-hara.

Leur présence se reconnaît à quelque chose d'insolite dans l'aspect d'un arbre ou d'une pierre.

« S'il y a dans ta demeure quelque saillie de rocher, garde-toi d'en faire fi : aux fêtes, tiens-y allumée une lampe, afin de permettre au gardien d'y voir clair pour faire sa prière, voilà pourquoi on lui dit : "Ô Gardien de la maison, nous sommes tes sujets et Dieu est au-dessus de toi" "ay 'assas l-hara, nekwi ddawak, Rebbi nnig-ak." Au village d'Aït Aisi par exemple, chez les At Fliq, il existe un rocher, situé au nord du village dans le quartier des Aisiwen, les fondateurs du village, oú habite 'l-'assäs lhara[46 bis]. »

Ailleurs, chez les At Djennad, un caroubier mâle est le gardien des Aït Saadi : « takharrubt n-Sidna djennudi » — le caroubier de Sidna djennudi. Le génie du lieu s'y manifeste sous la forme d'un lion que l'on entend rugir. L'endroit tout entier est « ta*kh*aluikt » c'est-à-dire bosquet sacré frappé des

46 bis. R. P. J.-M. DALLET, « l-'assassen », in *Fichier d'archives berbères*, Fort-National, 17 mars 1949, 866-992.

interdits habituels de ramassage du bois mort, de cueillette ou de chasse. Lorsqu'une femme y apporte en offrande un plat de couscous, elle ne manque pas d'y mettre un nombre impair de cuillères de bois, pour les « génies du lieu » ; à peine a-t-elle tourné le dos, que le plat est en partie vidé.

Dans le village de Talbent à Zekri près d'Azeffoun, l'« assas » du village réside dans une pierre conique placée devant la maison des Ait I*kh*lef, fondateurs du village en face de la porte de l'Est.

Au village de Buzgen, dans l'Afkadou, dans la cour de chaque maison, se dresse un caroubier, qui est la résidence de l-'assäs lhara, le génie protecteur de chacune des familles. Le génie protecteur du village réside au lieu-dit « tazrut Sidi Hand u'Bel'aid » — la pierre de Sidi Hand u Bel'aid — qui est un rocher, entouré de lentisques, situé à l'est du village.

A l'intérieur même de chaque maison, les Génies ont leurs endroits favoris, ce sont des objets domestiques auxquels la présence des gardiens donne un caractère tout particulier : tout d'abord, le seuil, le pilier central, la maîtresse poutre, le trou et les pierres du foyer, le métier à tisser, le moulin de pierre et les « ikufan » ou jarres de terre dans lesquelles sont conservées les céréales. Nous nous proposons d'étudier ailleurs la place que ces différents objets occupent dans les rites saisonniers, il reste cependant intéressant de connaître leur importance dans la maison, puisque en effet, ils n'ont pas été choisis arbitrairement comme résidence élective des Génies gardiens.

Lors de la construction d'une maison, trois sacrifices sont offerts par le propriétaire :

- le sacrifice des fondations,
- le sacrifice lors de la pose de la maîtresse poutre dans la fourche du pilier central,
- le sacrifice du seuil « arres di-gurt » dans le Zakkar se pratique également en Kabylie dans les mêmes conditions.

Le sacrifice des fondations est fait dans les fondations mêmes, la bête est en général un mouton à tête noire ou un chevreau noir ; le sang reste dans les fondations en offrande aux Génies du lieu, la viande est partagée entre les ouvriers, les membres de la famille du propriétaire et leurs voisins.

Le pilier central est féminin « tagwujdit » chez les At-Yenni,

sa base est enfoncée dans un trou dans lequel on a déposé du sel et qui est le nombril de la maison. De même, chez les At-Yenni, il est d'usage de mettre un peu de sel sur le nombril du nouveau-né, c'est « mellāh llufan », le sel de l'enfant. La maîtresse poutre est mâle « usalas », il est d'usage chez les At-Yenni d'y déposer les prépuces enfermés dans des tubes de roseau des enfants circoncis, les garçons vivront tant que le prépuce restera sur la poutre, disent les traditions.

L'union de la maîtresse poutre et du pilier central est un mariage, les femmes poussent des « illiliwen » et d'une façon générale il est d'usage de tirer un coup de fusil au moment même où la poutre est placée dans la fourche du pilier comme au moment de la consommation du mariage. Parmi les souhaits adressés à la jeune épousée, il en est un qui revient souvent :

« Ak-kemi djäl Rebbi am tagwudjit talmäst dug u*khkh*am-im. »

Que Dieu te rende semblable au pilier central de ta maison.

Le jeune marié s'entendra dire :

« Ak-k idjäl Rebbi am usalas d-elmäs dug u*khkh*am-ik. »

Que Dieu te rende semblable à la maîtresse poutre de ta maison.

Dans une poésie de la Kabylie du Djurdjura citée par Hanoteau, nous voyons revenir cette comparaison :

« Az zouaj amm ajgou alemmas
akkeni ai seked'er le methel
aálai em bâid r'eff athema-s
fell as ag senned' ak l âmel. »

La femme est comme le pilier du milieu
C'est ce que je vois de mieux à lui comparer
beaucoup plus élevé que ses frères
c'est sur lui que repose toute la toiture[47].

47. A. HANOTEAU, *Poésie de la Kabylie du Jurjura*, 1867, p. 328.

A Azeffoun, en Kabylie maritime, c'est une énigme qui souligne une fois de plus cette analogie faisant de la maison le symbole vivant de toute la famille.

> « Yemma tam*gh*art tabbub am*gh*ar -is
> bab am*gh*ar ibbab arraw-is
>
> *Ma vieille mère porte son vieux mari,*
> *mon vieux père porte ses enfants.*

Il s'agit du pilier central qui porte la maîtresse poutre et de la maîtresse poutre qui supporte le clayonnage en roseaux du toit.

Les roseaux représentent les enfants à venir; c'est un roseau qui sert à prendre les mesures du mort, avant que ne soit creusée la tombe; chez les Bäni-Hawa la femme qui veut savoir si elle aura un enfant dans l'année, prend un des roseaux du métier à tisser et va le jeter à la mer, le plus loin possible, près du rocher 'ajelbäb dont nous avons déjà parlé : si la mer ramène le roseau, le présage est favorable, il est défavorable dans le cas contraire.

Il y a dans le métier à tisser sept roseaux, servant à séparer les nappes du fil de trame, ils portent le nom significatif de « errwah » — les âmes subtiles — et la femme jurera : « haq aze*thth*a-aggi bu seba'a rruh » — par ce métier à tisser aux sept âmes. Les roseaux sont donc le support des âmes et, dans la maison, le présage des naissances futures.

Chez les Serbes d'autrefois, en arrivant au domicile conjugal, la jeune épousée s'écriait : « Je voudrais avoir autant d'enfants qu'il y a de poutres dans la charpente du toit [47 bis]. »

La maison terminée, divers sacrifices ont lieu qui présentent entre eux de faibles différences suivant les régions.

Dans le Zakkar, fraction Wäd el Had, la femme fait des crêpes dites « ma'arius », l'homme égorge un poulet sur le linteau de la porte, en prenant soin que le sang coule devant la porte, jusqu'à terre, faisant comme un rideau protecteur contre les influences mauvaises, c'est-à-dire contre les mauvais esprits; puis, il ira déposer du sel à la base du pilier central — c'est la naissance de la maison.

47 bis. U. de MEDONCA et Ruza LERINC : « Les mœurs et les croyances du peuple serbe », *Revue antrophologique,* 1927. p. 256.

Dans la fraction Tla*khikh*, chez les Bu Ma'ad lorsque les murs et la charpente du toit sont élevés, l'homme égorge une chèvre sur le seuil, le sang se répand à terre en offrande au Génie du seuil, la viande est partagée entre la famille du propriétaire et les ouvriers — qui sont des voisins bénévoles, puis il égorge un poulet sur le pilier central, en faisant couler le sang du milieu du pilier jusqu'à terre.

Le foyer est creusé, en principe, au centre du rectangle qu'est la maison kabyle, il est en réalité légèrement décalé pour être « à l'abri des regards indiscrets ».

Avant d'allumer le premier feu dans le « qanun » l'homme égorge un poulet au bord du trou et laisse le sang couler au fond. Lorsqu'en été le foyer est transporté de l'intérieur de la maison dans la cour, il est d'usage d'offrir un nouveau sacrifice dans les mêmes conditions. De même un moulin de pierre neuf recevra le sacrifice d'un poulet avant d'entrer en service, puisqu'il va devenir la résidence de l'un des Génies de la maison.

Les grandes jarres dans lesquelles sont gardées les provisions de la maison : céréales, figues et légumes secs, ont une silhouette anthropomorphe. Deux des coins supérieurs sont relevés, ce sont « tifetussin » — les petites mains. Leur panse s'orne de motifs en zigzag « izerman » — les serpents.

Au Chenoua et dans le Zakkar, la coutume est de mêler aux denrées déposées dans les jarres, « i*kh*ubai », une poignée de terre prise sur la tombe d'un marabout, et chez les Bäni G*ho*meriän, quelques fruits du sycomore qui pousse près de la tombe de Sidi Braham u Musa. Les génies gardiens sont présents dans ces récipients auxquels s'attache tout le sacré des céréales et de la nourriture. Chez les Aït Hi*sh*äm, si l'un des « ikufan » éclate par la suite de la fermentation des grains de la récolte nouvelle, c'est que les Génies en ont augmenté la quantité. Il faut alors que le maître de maison égorge un chevreau, enduise de son sang tous les autres « ikufan » et en arrose le blé et l'orge qui y sont contenus.

Une légende du village de Zituna, chez les At Djennad, souligne la présence des Génies préposés à la garde du grain.

Une femme des Aït I*kh*lef ne manquait jamais en sortant de chez elle de confier sa maison à sa belle-fille Fa*th*ima, mais elle ajoutait tout bas : « Ô Gardien de la maison ! — ay

'assas bu*khkh*am — garde ce que je laisse ! » Un jour, une de ces veuves qui vont de maison en maison vendre des charmes et des amulettes aux jeunes femmes, vint trouver Fa*th*ima qui accepta ses offres et voulut la payer avec des céréales contenues dans les « ikufan ». Pour ce faire, et pour ne pas laisser de traces de son larcin, Fa*th*ima descella le plat de terre luté de bouse de vache qui fermait le haut de l'akuffi, et se pencha dans l'ouverture pour puiser le blé. A ce moment, sortit de l'akufi un vieillard à la barbe blanche coiffé d'un turban bleu, qui la retint prisonnière la tête au fond de la jarre, les jambes battant dans le vide, c'était le gardien de la maison, l'« assäs bu*khkh*am », qui ne relâcha son étreinte que lorsque revint la maîtresse de maison et disparut aussitôt. Fa*th*ima put alors se dégager mais dut avouer son larcin à sa belle-mère.

Quelquefois, sur les murs de la maison, des signes tracés à l'ocre rouge ou de différentes couleurs, rappellent la présence des Gardiens tutélaires. Dans le village des Ait Himmed (à Azzuza) les serpents et le poulpe sont les motifs les plus fréquents, ailleurs, dans la tribu des Ouadhias, le répertoire magique et décoratif est beaucoup plus étendu. Le serpent symbolise la fécondité venue des morts et le poulpe — en berbère aquni*dh* — symbolise le sexe féminin. Des peintures murales analogues devaient exister dans le monde sémitique ancien, provoquant la colère d'Ezéchiel contre « les anciens d'Israël qui offraient de l'encens à toute sortes de créatures rampantes et abominables peintes sur les murs de la maison [48] ». Ce sont les femmes qui tracent ces signes, ce sont également les femmes qui connaissent les interdits qu'il ne faut pas transgresser sous peine d'offenser les Gardiens et que nous étudierons ailleurs.

L'exécution de ces peintures est accompagnée d'une préparation magique des couleurs.

Quand le badigeonnage de la partie supérieure des murs est terminée, la femme qui doit orner les soubassements commence par sacrifier un pigeon. Elle lui lave d'abord les pattes et le bec pour le purifier des souillures contractées en touchant les ordures. Si elle ne le faisait pas, elle commettrait un péché en sacrifiant une bête impure. Elle

48. *Ezéchiel*, VIII, 10. 12.

tourne alors le pigeon sept fois de droite à gauche en comptant jusqu'à sept; puis sept fois de gauche à droite, en comptant de la même façon; elle ajoute deux tours en disant :

« Aggi d-*sh*effa, aggi d-ddwa,
Rebbi erf a-lebla. »

Ceci est la guérison, ceci est le remède,
Que Dieu enlève le mal.

Elle dit ensuite :

« Ad-iffer *sh*aïtan
ad-imna'a-s ben -adem. »

Que le démon sorte, que l'homme soit gardé de lui.

Elle égorge alors le pigeon et pour éviter le « coup d'œil » — *thith* —, elle mélange le sang de la victime aux couleurs, rouges — lmerri — et noire — useggu.

Toutes les peintures ainsi tracées ne représentent pas des Génies protecteurs; beaucoup, dans la tribu des Ouadhias ont un sens apatropaïque, ou représentent les occupations et les préoccupations essentielles de la maîtresse de maison. Dans les autres tribus de Kabylie, la décoration est moins riche ou moins soignée, souvent aussi elle fait complètement défaut, mais le symbolisme de la maison reste le même, elle est tout entière habitat des vivants, sanctuaire des génies et des morts, qui y habitent et la protègent [49].

Aussi voyons-nous apparaître un comportement des vivants qui tient compte de la présence des morts, tendant à agir et à penser de façon à ne pas déranger les Gardiens, à rester en toutes choses en accord avec eux pour ne pas encourir leur vengeance. Du respect des lieux et des limites naîtra la charpente des institutions; du respect du Gardien de la famille d'autrui, de son Ancêtre semble sortir la base d'une morale, ou plutôt les termes d'un contrat fixé et accepté par les hommes et les Invisibles.

L'Invisible peut lui-même faire respecter la violation de

49. R.P. DEVULDER : « Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des ouadhias », *Revue africaine*, t. XCV, 1er et 2e trim. 1951, p. 63 à 102.

son « horma », du caractère sacré des biens qui lui appartiennent. Les sanctuaires, les bois sacrés, les sources ou les jachères dévoués à un saint ne sont protégés par aucune loi des vivants. Leurs Maîtres invisibles se chargent de les garder.

De ces conceptions naît un respect de la propriété privée qui n'est considérée comme telle que parce qu'elle a été placée sous la garde de l'Invisible.

Même si cette idée n'est plus nettement exprimée par les paysans, elle reste très profondément ancrée dans l'esprit des montagnards habitant les régions étudiées.

Au-delà de cette notion de limite sacrée vient la notion de « horma » ou caractère sacré des lieux, qui dépasse le sanctuaire pour s'étendre à la maison protégée elle aussi par les Génies gardiens.

L'empiètement de terrain n'est pas un simple délit, c'est un péché qui risque d'attirer sur toute une communauté humaine la colère des Invisibles, aussi n'est-il commis que timidement et presque à contrecœur, les paysans n'osant pas déplacer les pierres des limites qui sont des « maisons-Dieu ». Le vol lui-même n'est plus à proprement parler un simple larcin, c'est un viol de « horma », un péché qui risque lui aussi d'attirer le châtiment des Invisibles sur toute la communauté humaine qu'ils protègent et dont ils exigent le respect. Aussi les « kanun » de village ne prévoient-ils de sanction que pour le vol commis dans le village qui seul a offensé les Génies gardiens — les morts. Ils ne mentionnent pas le vol commis hors de la tribu, voire même hors du village qui, lui, est souvent considéré par la morale populaire comme une action d'éclat.

L'honnêteté dans le village est en réalité de la piété, le respect du « horma » du village, le respect du « horma » des voisins et des alliés descendants la plupart du temps d'un ancêtre commun, toujours alliés entre eux par le sacrifice d'Automne.

En tous temps, en tous lieux, les endroits consacrés aux Invisibles sont cependant plus respectés que les autres, comme l'on respecte la maison d'un étranger puissant dont on craint la vengeance, comme l'on respecte la maison d'un parent protecteur pour qui l'on éprouve une craintive reconnaissance.

Chez les Iflissen, la pierre plate située près d'une porte de village de Ta*khkh*amt la'alämt, à laquelle elle donnait son nom « tabbwurt bu-d*ghagh* elluh » — la porte de la pierre en forme de planche — était gardée par un Génie ; un jour un homme voulut en extraire une dalle : à peine y avait-il touché qu'un violent orage éclatait.

Les exemples sont nombreux car tous les lieux saints dont il a été question jusqu'à présent entrent dans cette catégorie : les hawita du Zakkar, les *Kh*elwa ou bois sacrés du Chenoua, les arbres, les pierres, les champs sacrés de Kabylie, où se rassemblent les Saints et les Génies.

Ceci nous amène à concevoir un autre caractère du monde invisible, son aspect redoutable : tous les morts, tous les saints ne sont pas bienveillants, en outre d'autres créatures mal définies sont toujours hostiles à l'homme.

Nous avons vu que, parmi les morts, l'âme des gens morts de mort violente était dangereuse pour l'homme, ce qui nécessite sa fixation dans un tas de pierres. Parmi les saints même, certains sont dangereux, c'est leur caractère propre.

C'est le cas de Sidi Hand-u-Hand fils de Sidi Mohand-u-Yusef, enterré près de son père au village de Tifezwin (près d'Azeffoun) : il est impossible pour les pèlerins de passer la nuit dans le sanctuaire de ce saint, ils sont jetés, pendant leur sommeil, au pied de la colline au sommet de laquelle le saint est enterré. En plein jour, il n'est pas rare d'y rencontrer des apparitions redoutables, la nuit les « tiftilin » — les feux follets — s'y manifestent. Cependant il est vénéré au même titre que son père : le pèlerinage annuel a lieu une année sur deux, en automne sur la tombe de Sidi Mohand u-yusef. L'année suivante, il a lieu au printemps sur la tombe de Sidi Hand-u-hand. C'est donc le maître du cycle de la moisson des céréales qui est redoutable.

Le fils de Sidi 'abdallah u Musa, Sidi 'abdesslam, jouit également de cette mauvaise réputation, il n'a pas de pèlerinage particulier, les fidèles visitent sa tombe en se rendant à la tombe de son père.

Chez les Bäni Snus, Sidi Salah est enterré non loin du *kh*emis,— le marché du jeudi — son fils Sidi Ahmed ben Salah a sa tombe dans un bosquet sacré : l'un est « sebbar » c'est-à-dire bienveillant, l'autre est « zebbar » — terrible. Il y a environ cinquante ans, un homme, *Th*yeb Sediq, vola une

ruche et voulut l'emporter au marché de Tlemcen pour la vendre; le lendemain matin, il fut retrouvé tournant en rond autour du sanctuaire de Sidi Ahmed ben Salah-Zebbar, — le terrible. D'autres légendes montrent le fils tuant un homme et le père le ressuscitant. Mais n'est-ce pas une illustration des deux cycles de l'année, transposés en récit hagiographique ? En Afrique du Nord et sans doute au-delà, comme ailleurs, il a été placé dans un contexte mythologique : la moisson tuant et l'automne préparant la résurrection.

Enfin, bien des endroits sont hantés par des créatures dont certaines sont parfois hostiles à l'homme et d'autres qui le sont toujours.

Les « tiukilin » sont connues dans toute la Grande Kabylie : ce sont les fées protectrices des lieux : elles se manifestent sous la forme de petites femmes, quelquefois de la hauteur d'une coudée, portant la robe jaune et le foulard de tête rouge des jeunes femmes. Lorsqu'elles apparaissent, c'est souvent lors des fêtes qu'elles donnent, celui qui les aperçoit distingue dans une lumière éblouissante deux rangs de danseuses qui se font face, battant des mains et jouant du tambour. Dans ce cas le présage est heureux, mais celui qui les a vues est toujours saisi d'une forte fièvre le lendemain. — Elles se manifestent souvent près des sources.

Taryält — l'ogresse — se présente, près des fontaines et des cimetières, vêtue de blanc, les cheveux dénoués, les yeux flamboyants; souvent elle étouffe celui qu'elle surprend : chasseur à l'affût ou voyageur égaré dans un endroit hanté.

Les « rruhani » sont des âmes errantes, insatisfaites; ils apparaissent souvent la nuit à l'improviste, au voyageur attardé. Leur premier soin est de l'inviter à partager leur repas, si l'imprudent accepte, il est alors entraîné sous terre.

A côté de ces entités anthropomorphes, il en existe d'autres plus étranges « ta*gh*yalt timqebert » — la mule des cimetières — qui se promène la nuit dans la forêt sous l'aspect d'un mulet ou d'un cheval égaré. Le passant qui l'aperçoit essaie de s'en saisir, l'animal alors grandit, devient énorme, et s'en va au tintement des cloches qu'il porte suspendues à son cou.

Deux détails sont à retenir : le fait qu'il s'agit d'une mule, alors qu'il est interdit en Kabylie de posséder une mule ou une ânesse; les cloches qui sont inconnues dans le harna-

chement des bêtes de somme et, d'une façon générale, jamais utilisées.

Enfin, un autre habitant de ce monde invisible est « tasira bwaman » ou « tswira luhiya », sorte d'outre velue qui vit à l'état larvaire dans certains cours d'eau, les quittant la nuit et se déplaçant dans la forêt avec célérité. Mais n'est-ce pas la forme revêtue par Dardanos dans la mythologie grecque ? « Un animal qui vit sur le bord du fleuve Istros... Il est entouré par une peau légère, et quand cette peau est remplie d'air, il devient pareil à une outre et ainsi nage jusqu'à devenir mince, puis sort sur terre pour prendre sa nourriture [50]. » Une légende des Aït Iften nous montre « tasira bwaman » agissant comme instrument de la malédiction divine.

L'ancêtre des mrab*th*in du village d'Aït Iften venait des Aït Iraten ; son nom était Mhand Ift. Lorsqu'il arriva, toute la région était habitée par des gens qui ne respectaient ni l'islam ni les mrab*th*in qui l'apportaient : c'étaient les habitants des villages d'Aherib-Musa et d'T'alwanen, dans la tribu des Wagennun ; ils multipliaient les brimades pour contraindre les Aït Iften à s'en aller.

Un jour, ils coupèrent la langue des veaux de Sidi Mhand Ift, qui étaient au pâturage. Alors, sur la prière du saint mrabe*th*, Dieu décida de punir ces infidèles.

Une outre apparut qui se déplaçait très vite au ras du sol et éteignait les feux. Lorsqu'à grand peine les villageois réussissaient à l'attraper et à la jeter à la mer, elle revenait le lendemain, gîtant dans le trou même du foyer.

Les habitants des deux villages partirent, laissant la place aux mrab*th*in. Ils habitent maintenant les villages de Sem'un et d'Igelef, à Makouda.

En Kabylie maritime, les paysans connaissent les lavandières. Près des fontaines, au clair de lune, elles lavent le linceul du voyageur qui, surpris par la nuit, entend leurs battoirs dans la forêt, le linceul qui l'enveloppera dans l'année.

Par ces nombreuses manifestations, le monde invisible, proche des vivants mêlé à leur existence de tous les jours, apparaît comme n'étant autre que le monde des morts, les

50. LYCOPHORON : *Alexandre*, 72.
Victor MAGNIEN *les Mystères d'Eleusis*, Paris, Payot, 1938, p. 335.

lieux où il se manifeste sont les lieux consacrés aux morts, cimetières, sanctuaires ou fontaines, le culte qu'il reçoit, du sentiment de crainte qui fait murmurer au passage, une formule prophylactique à l'offrande d'aliments ou d'une lampe de terre, n'est autre que l'ensemble des rites qui entourent les morts innombrables, présents partout et ceux plus proches qui dorment dans le cimetière du village et viennent parfois se réchauffer à la flamme du foyer en attendant la résurrection.

L'adresse aux morts

Chaque famille, chaque quartier, chaque village a, nous l'avons vu, son Génie ou son Ancêtre protecteur, comme chaque groupe plus étendu à une dévotion plus particulière pour un saint.

Réciproquement chaque « 'assäs », chaque Ancêtre d'un groupe à un collège cultuel, socialement et géographiquement défini.

Dans la zone d'habitat semi-dispersé de Yaskren, fraction des Wagennun, nous voyons l'ancêtre commun Hamadu*sh*, veiller sur ses descendants les Aït Ndella, les Aït Ga*sh* et les Aït *thth*aleb qui le désignent par le nom familier de « jedd enneg*h* » — notre Ancêtre — sans y ajouter de titre de Sidi, sans essayer de le raccrocher à une quelconque aitia hagiographique musulmane.

De même, les agglomérations des Iseradjen et des Ihetu*shen*, ont pour ancêtres respectifs, Ubelli et Afir.

Dans ces trois cas, l'ancêtre commun du groupe a été enterré sur un mamelon qui domine les maisons des villageois, ses descendants. Ceux-ci n'ont qu'à lever les yeux pour l'invoquer ; réciproquement, l'Ancêtre ne protégera que ses descendants et il ne viendra pas à l'idée des paysans voisins de se rendre en pèlerinage ou d'apporter des offrandes à un autre qu'à leur Ancêtre.

Il en est de même au Chenoua où la tombe de l'Ancêtre est placée au centre du bois sacré, qui est en même temps le cimetière commun, non loin des maisons où vit une *kh*aruba — une même famille soumise à l'autorité d'un chef unique.

Ce premier collège cultuel peut cependant grouper un nombre considérable de fidèles, que les générations successives étalent à travers le temps et à travers l'espace.

Tous les ancêtres n'ont pas la même importance, ni le même mérite, de même que tous les groupes n'ont pas non plus la même puissance. La suprématie ou la prééminence d'un groupe humain sur un autre par suite de conquête ou de contrat de vasselage, aboutit de façon classique à la suprématie de l'Ancêtre du groupe vainqueur ou suzerain sur les ancêtres des groupes vassaux.

L'Ancêtre ne sera plus le protecteur particulier du groupe étroit de ses descendants, il étendra ses vertus et ses bénédictions à des foules plus nombreuses de fidèles, dont en retour il deviendra le suzerain invisible.

Nous voyons par exemple Sidi Rabah, à Zalbent, près de Djendel, vénéré d'abord par la seule famille Rmabel formée par les descendants du saint, puis par toute la fraction Bäni Mahsen à Oued Sebt. Les Aït Rh'una des Iflissen envoient leur tribut annuel ('ashur) à Lalla Guraya, près de Bougie, que va visiter également la fraction Djelida de Ahl el-Wäd. Il s'agit moins là d'un ancêtre au sens strict du terme que d'un Génie-gardien, puisque Lalla Guraya est un haut lieu et non un tombeau. De même la confédération entière des Aït Aisi va en pèlerinage à « kal aberkan » — terre noire — situé chez les Aït Duala, qui n'est pas non plus un ancêtre à proprement parler, mais le Génie protecteur d'un clan, traité comme un ancêtre.

Cette notion — simple — de la suzeraineté du groupe entraînant celle de son ancêtre, n'est sans doute pas la seule qui ait contribué à l'extension d'un collège cultuel : la puissance du même groupe, sa victoire sur les clans ou les tribus voisines, sa prospérité, peut être attribuée — et l'est toujours en fait — à la protection de son Ancêtre ou de son Génie gardien, plus efficace, plus fort que les Ancêtres ou les Génies de groupes vaincus, soumis, ou simplement moins prospères.

La force de l'Ancêtre ou du mort prestigieux a souvent pu se manifester durant sa vie : il a pu conduire des expéditions heureuses ou mener son groupe à la victoire contre les tribus voisines. Nombreux sont les saints conquérants, les saints venus à cheval, qui dans les légendes se fondent dans le personnage unique de Sidna 'ali.

L'élargissement du cercle familial, admettant des étrangers au culte d'un Ancêtre, crée en réalité une hiérarchie parmi les protégés, et détermine la structure d'un ordre social particulier, qui restera immuable, si les groupes suzerains viennent à changer, pourvu qu'ils ne fassent que changer le nom de l'Ancêtre, gardant cependant les endroits consacrés au culte des morts et les hauts lieux.

L'ordre ainsi déterminé aura au moins deux classes : d'abord les descendants de l'Ancêtre, ses parents et ses alliés, ensuite ceux sur qui s'étend sa protection en raison de leur sujétion au groupe prestigieux que forment les descendants.

Ce point de vue nous permet d'aborder une institution appartenant à l'histoire du Proche Orient méditerranéen, et qui, par une succession de faits historiques et sociaux, est devenu le fait essentiel de l'islam maghrébin : le « maraboutisme ».

Nous l'étudierons dans son ensemble ailleurs et plus tard après en avoir analysé les caractères essentiels les uns après les autres et après avoir étudié les manifestations actuelles des rites d'adresse aux morts par les vivants et les bienfaits que les vivants peuvent en attendre, en retour.

Ce qui domine l'institution du maraboutisme, c'est la notion de caste sacerdotale qui n'a, en soi, rien d'islamique. Peut-être faut-il en voir sinon le germe, tout au moins la cause principale du succès qu'elle a rencontré dans les îlots berbérophones d'Algérie, dans le fait qu'il existe au sein de chaque groupe une famille gardienne du sanctuaire de l'Ancêtre participant plus étroitement au « sacré » de la tombe prestigieuse. Un fait qui existait dans l'Antiquité méditerranéenne : les familles « gardiennes d'un temple »[51]. La distance est bien faible entre l'offrande au mort par l'intermédiaire d'un vivant et l'offrande remise aux vivants au nom du mort. Au pèlerinage (rakeb) de Sidi Ahmed bel Hasan dans le Zakkar, les descendants du saint marchent en tête d'un cortège pour venir, bannières déployées, accueillir les habitants de Bu-Ma'ad leurs voisins à la limite commune, l'Wäd bel Ahsen.

Ainsi se trouve marquée la présence des descendants du saint protecteur sur le reste de la tribu, et de la tribu sur

51. Macrobe : *Saturnales*, liv. III-VI.

la tribu voisine, protégée par le saint, mais comme suzerain plus que comme Ancêtre.

Parfois aussi, les gardiens du sanctuaire participent en quelque façon aux pouvoirs du saint, même s'ils n'en sont pas descendants.

Au Chenoua, par exemple, le sanctuaire de Sidi Mhand u Fa*th*um est gardé par une famille dont une femme est prophétesse. Dans une extase qu'elle provoque par un chant monotone, après s'être enveloppée dans un burnous, elle révèle l'avenir en vers chantés ; cette manifestation est devenue la raison principale des pèlerinages ; les offrandes sont remises à la prophétesse au nom de Sidi Mhand u Fa*th*um.

Ailleurs, nous le verrons plus loin, il est fréquent de voir les descendants du saint musulman ouvrir les labours, reprenant le geste et les prérogatives de familles de « rois agraires » dont le souvenir est resté vivace et dont l'existence se poursuit en bien des points du sol algérien.

Il n'est donc pas étonnant de voir dans un organisme plus complexe comme la cité, les familles détentrices d'un pouvoir sacré du fait de leur proche parenté avec un puissant protecteur invisible, mort ou génie gardien, se grouper en une caste ayant ses règles et ses interdits particuliers [52].

Il est vraisemblable que cette caste a dû exister avant l'islam, formant la fraction privilégiée de collèges funéraires, analogue aux institutions que nous retrouvons d'une façon très générale d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord. Car, lorsque nous apprenons que, par exemple, les habitants des villages de Tifezwin et d'Ulkhu près d'Azeffoun sont les descendants de Sidi Hand u Yusef enterré à Tifezwin et que les paysans voisins sont ses i*kh*eddamen, littéralement ses « laborants », ses ouvriers, c'est-à-dire ses vilains, nous avons une organisation qui est un collège funéraire, dont les membres ne sont réunis entre eux que par le culte d'un protecteur commun, Ancêtre des uns, suzerain des autres, par-delà la tombe.

Ce lien ne fait que doubler et renforcer un contrat, avec paiement d'une dîme, versée aux descendants au nom des

52. Voir les exemples que donne HÉRODOTE, VII.II sur la femme prophétesse de la famille des Besses gardienne du temple de Dionysos en Thrace. *Cf.* Martin P. NILSSON : *Popular greek religion*, p. 82.

mérites de leur Ancêtre, dont le sceau est la tombe du suzerain mort.

Les grandes lignes de cette organisation ainsi esquissées nous permettent de comprendre les dévotions particulières à une famille ou à toute une région, et le fait que souvent des groupes entiers se déplacent sur des dizaines de kilomètres, plutôt que de se rendre à un sanctuaire voisin, qui n'est pas celui de leur Ancêtre ou de leur Génie protecteur.

En elles-mêmes, les manifestations de l'adresse aux morts sont invariables et reprennent les éléments que nous allons maintenant étudier.

Les premières manifestations de cette adresse ont lieu dès que la tombe est fermée.

En Kabylie maritime, la « *kh*aruba » à laquelle appartenait le mort se divise en deux moitiés, l'une prépare la galette levée dit « ahbul bu*gh*rum » que les femmes apportent à la maison du mort avec de l'huile et des figues sèches, l'autre fournit de la semoule à raison d'un demi-décalitre par foyer. La famille du mort égorge un mouton, ou une chèvre, et prépare le repas du soir « tamedalt » — le dîner de l'enterrement — ou « imensi u*zh*ekka » — le dîner de la tombe. Ce repas est pris en commun par toute la *kh*aruba et ceux des voisins qui ont aidé à creuser la tombe : c'est le premier repas offert en l'honneur du mort, auquel selon les traditions de certains villages il participe. Il n'existe pas dans les régions berbérophones de l'Algérie, de visite du souvenir, les paysans ne vont pas se recueillir sur la tombe de leurs morts : seules les femmes iront sur la tombe accomplir des rites précis à des moments déterminés.

Le troisième jour après les funérailles, elles accomplissent « tuzza bwakal » — le tassement de la terre — trois femmes de la famille du mort, la première épouse, la mère et la fille du défunt, c'est-à-dire les représentants de trois générations, vont sur sa tombe apporter une galette levée et une cruche usagée pleine d'eau. Si en arrivant à la tombe elles rencontrent un passant, elles lui donnent la galette — et c'est la première offrande destinée au mort donnée en aumône en son nom — sinon elles la déposeront avec la cruche près du *sh*ehedd — la stèle funéraire — placé au-dessus de la poitrine du mort, elles verseront un peu d'eau sur la tombe puis tasseront la tombe avec leurs mains.

Le quarantième jour après les funérailles, un autre rite est prescrit, c'est « tarbu*th* 'arbain wussan » — l'attente du quarantième jour. Les *th*olba se rendent à la maison du mort, et lisent des versets du Coran jusqu'au matin. Le maître de maison fait égorger un mouton et préparer un couscous que la famille partage avec les *th*olba.

Les rites du troisième jour se répètent à l'occasion de certaines fêtes, comme l-'a*sh*ura, l'-a'id tame*zhzh*yant, et la vingt-septième nuit du mois de Ramadan ; les rites du quarantième jour constituent l'essentiel de toutes les fêtes qui sont les jours choisis où les vivants ne forment plus qu'un peuple avec ceux qui reposent anonymes dans le pêle-mêle des stèles qui hérissent les cimetières de campagne et qui maintenant sont les « at la*kh*ert » — les gens de l'Autre vie.

Les morts prestigieux, Ancêtres ou saints protecteurs, et les Génies gardiens renommés, sont l'objet de visites particulières, accomplies à certains jours précis de la semaine. Chaque saint ou assimilé a son jour de visite, ces pèlerinages se déroulent également à l'occasion des fêtes, de celles où plus spécialement les vivants s'adressent aux morts et qui sont la où les fêtes des saints, le jour où ses descendants, ses clients, ses fidèles, bref son collège funéraire, viennent accomplir les rites nécessaires et obtenir en retour les bienfaits dont il est le médiateur, et souvent aussi dans l'esprit des paysans le seul dispensateur.

Le but de la visite

A - La guérison

Presque tous les saints, les ancêtres, les génies, ont un pouvoir de guérison ou plus exactement le pouvoir de prolonger les jours de l'homme même s'il est atteint d'une affection quelconque ; cependant, nombreux sont les saints spécialistes qui guérissent une maladie, ou un groupe de maladies déterminées, maladies de peau, maladies infantiles, rhumatismes, etc.

Par ailleurs, les épidémies et les maladies n'ayant jamais cessé d'exister, les sanctuaires guérisseurs ont joui semble-t-il de plus de fortune et de plus de renommée que les autres. La maladie est toujours considérée comme une punition ou

une épreuve envoyée par les Puissances invisibles, il est normal de s'adresser à un intercesseur pour en arrêter le cours.

Le remède le plus simple est un peu de poussière que l'on prend sur la tombe ou à côté d'elle, et que le malade absorbera telle quelle ou délayée dans de l'eau. Les sanctuaires prévoient en général un trou au milieu des dalles qui recouvrent le tombeau, permettant d'atteindre la terre de la tombe : dans les sanctuaires de la région de Cherchel, une cavité est ménagée dans le montant gauche en entrant de la porte, afin que les malades puissent y prendre un peu de poussière du mur et l'absorber. Grégoire de Tours signale de nombreux cas où une pratique semblable s'est révélée efficace[53].

Sidi 'aissa chez les Bäni Hawa (Bäni Akil), agit par ce procédé pour la guérison des épizooties. Les paysans prennent de la terre sur la tombe du saint, la diluent dans de l'eau, et la font boire à leurs bestiaux. Dans toute la fraction des Bäni Akil, placée sous la protection de Sidi 'Aissa, il n'y a jamais eu non plus de peste chez les hommes et la terrible épidémie de 1822 l'a épargnée.

Sidi Mhand Aqlu*sh*, fils d'une fille de Sidi Mhand Akrur, enterré dans la fraction Sa'aduna à Guraya, près de Ténès a la propriété de guérir les enfants nerveux et capricieux. Sidi el Bahri de Dupleix, guérit les maux d'oreilles. Sidi 'amer asejra'a son voisin, guérit les chancres, Sidi Braham l-'arbi dans la même région, guérit les fous par des fumigations d'encens, ou plus exactement facilite par cette fumigation l'expulsion des mauvais génies momentanément incarnés dans le corps du malade, cause de la folie.

Sidi 'ammer (à Swammer) est le spécialiste des grands malades et des incurables, il y a près de son sanctuaire deux sources, dont l'une glacée est considérée comme miraculeuse.

Umm el bä*kh*t, chez les Bäni Hawa guérit la toux et la coqueluche ; pour cela le malade doit faire sept fois le tour d'un olivier dont il est interdit de manger les fruits, le mal passe dans l'arbre. L'absorption des fruits de cet arbre, au contraire, entraînerait la maladie. En outre, le malade doit

53. GRÉGOIRE DE TOURS : *Gloria Confessorum*, 61 et 103. *Beati Paulini Petricorensis - De Vita S. Martini*, V, 303.

prendre des lanières des feuilles d'un palmier nain qui pousse près du sanctuaire et s'en entourer le cou. La dernière partie de cette thérapeutique se pratique également au sanctuaire d'Yemma Benet pour les mêmes maladies.

Sidi Mohand Azzugwar, frère de Sidi Berkok enterré près de Dupleix, guérit les douleurs articulaires et les rhumatismes.

L'écorce de l'olivier sauvage de Sidi *Kh*alifa, près d'Azeffoun, nouée et portée comme amulette, fait disparaître la fièvre.

La « hajera mta Semian » — la pierre de Sidi Semian — que le saint poursuivi par des infidèles ouvrit d'un coup de poing pour leur échapper, guérit les maladies et les douleurs de la main et du bras.

Sidi Ahmed ben Ne*kh*af, appelé aussi Sidi Ahmed ben Klef à Tawrira guérit le rachitisme infantile : la mère dont l'enfant est malade confectionne une ou plusieurs galettes d'orge, sans sel, elle va au sanctuaire avec son enfant et les dépose sur la tombe du Saint : la guérison est presque instantanée et peut survenir sur le chemin du retour, en cours de route.

Au Chenoua, les malades vont au sanctuaire de Sidi Mhand u Fa*th*um, ils prennent un roseau vert dont ils mesurent la partie malade ou le membre atteint, ou leur hauteur si leur état général est déficient. Ils déposent ensuite ce roseau dans le sanctuaire : la maladie s'en va au fur et à mesure que le roseau se dessèche. Les roseaux secs forment un tapis épais qui s'étend loin devant le sanctuaire.

Chez les Bäni Snus, les saints guérisseurs sont aussi nombreux que dans les autres régions de l'Algérie. Sidi'amer près du village de Bäni Bahdel dans le Sebdou guérit les maladies de peau de ceux qui se baignent dans la source miraculeuse. Dans toute cette région, les femmes qui vont en pèlerinage à un sanctuaire prennent une brindille au pistachier sacré qui y croît et la passent sur les paupières gonflées d'ophtalmie de leurs enfants, ou sur le globe oculaire des vieillards menacés par la cataracte.

Les vertus des guérisseurs s'étendent non seulement aux hommes mais aux animaux. A côté des saints guérisseurs et protecteurs des troupeaux qui, nous l'avons vu interviennent dans les épizooties et dans les épidémies, il existe des

saints vétérinaires, comme Sidi *Shäikh* à Zouggara, qui guérit les mulets et les chevaux malades. Pour obtenir une guérison, il faut déposer dans les anfractuosités de la grosse pierre sacrée qui s'élève près du sanctuaire où est enterré le saint, un des fers de l'animal atteint ou malade.

Nous avons vu que Sidi Mhand Aberkan chez les Wagennun protégeait les troupeaux que les bergers lui confiaient, en déposant leurs bâtons dans l'enceinte sacrée de pierres sèches; chez les Bäni Wu*gh*lis, dans la vallée de la Soummam, les moutons sont également mis sous la protection des saints : pour cela, les paysans attachent aux extrémités extérieures des poutres du toit du sanctuaire, l'une des pattes du mouton sacrifié à l'-'id tamoqqrant.

B - La connaissance de l'avenir

Point d'impact du monde invisible dans le monde des vivants, la tombe du saint ou de l'Ancêtre devient tout naturellement l'endroit par excellence où les fidèles pourront recueillir des songes prophétiques. Les pèlerins venus de loin en zyara aussi bien que les voyageurs contraints par un orage à se réfugier dans le sanctuaire, observent avec grand soin soin les songes de la nuit, ou les présages apportés par le matin : une rencontre, l'exclamation poussée par un passant, une bribe de conversation saisie au vol, sont quelquefois les réponses envoyées par le saint à une question qui lui a été posée. Ceci n'est pas particulier à tel ou tel sanctuaire, mais se trouve être le lot de tous les tombeaux de saints en Afrique du Nord, le monde des songes se confond avec le monde des morts, tous y ont également accès.

Il existe cependant des pratiques nécromantiques employées par les femmes, qui seules peuvent le faire, des femmes âgées et veuves, pour pénétrer dans le monde des morts, ou mieux contraindre l'âme d'un mort, ou l'une des Puissances invisibles à se manifester et à répondre aux questions posées, qui ont trait soit à l'avenir, soit au remède qu'il convient d'employer pour guérir une maladie particulièrement grave.

Pour cela, la famille du malade ou du consultant fait venir un groupe de femmes âgées, spécialistes de la nécromancie. L'une d'elles se mettra à danser en bondissant sur place,

secouant la tête de haut en bas et ponctuant de cris aigus le rythme monotone des tambourins. Les instruments varient selon les régions, ce sera l'abendayer en Kabylie — large tambourin plat à une peau — et la derbuka dans le Zakkar et la région de Cherchel — vase de terre dont le fond est constitué par une peau tendue. Au bout d'un moment la danseuse entre en transe et d'une voix rauque indique l'avenir ou ordonne le remède demandé : en général, sacrifice d'un coq ou d'une poule dont la couleur est minutieusement précisée.

En Kabylie, ce sont les « tiukilin » qui venues sous la forme de colombes s'incarnent dans le corps des possédées qui prophétisent alors avec la voix plaintive et roucoulante des colombes à moins qu'elles ne prennent la voix d'un mort connu et évoqué. Un rideau tendu dérobe les prophétesses à la vue des consultants.

Au deuxième stade de ces danses de possession, figurent les danses considérées comme une thérapeutique des maladies mentales, qui se pratiquent dans de nombreux sanctuaires d'Algérie, et tout particulièrement en Kabylie, chez les At Wasif, à Tassaf ugemun, à la zawya de Sidi Sliman ben 'ali, le mqaddem de la zawya est un noir, Hadj Embarek, il a le pouvoir de guérir de la stérilité et de la folie — c'est-à-dire les maladies dues à la présence de mauvais génies — dans ce dernier cas, la malade est assise au milieu du cercle des danseurs tout près de l'orchestre, qui est composé de flûtes, de tambours, d'une mandoline et d'un violon ; les danseurs tournent sur un rythme lent d'abord, et qui bientôt s'accélère, en répétant en cadence :

« Llah dayem, llah dayem
a Muhammed ! a Muhammed !
Djebrayäl ! a Djebrayäl ! »

puis reprenant interminablement : « Llah dayem, llah dayem... »

Au bout d'un moment, la folle tremble, écume, se roule par terre, le *Shaïkh* s'approche d'elle, et lui donne quatre coups violents avec le tranchant de la main droite sur la colonne vertébrale, entre la sixième et septième vertèbre.

Si ce traitement est inefficace, l'un des danseurs entre en transe et indique le sacrifice qu'il faut accomplir pour expul-

ser les « rruhaniya », dont la présence cause la maladie.

C. La fécondité

Tous les pèlerinages des femmes, toutes leurs visites aux Saints ou aux morts, tous les rites qu'elles accomplissent, n'ont qu'un même but, l'obtention de la fécondité, et si des enfants sont déjà nés, plus même que leur conservation, la joie d'en avoir d'autres.

Cela vient de cette notion que le bien par excellence est l'abondance et que toute la force bénéfique du monde ne fait que se manifester sous des aspects divers, interdépendants les uns des autres. La fécondité des femmes entraîne la fécondité des champs et celle du bétail, et est conditionnée par chacune d'elles.

Il est vain de chercher ailleurs les causes psychologiques d'une démographie rurale croissante. La lente disparition de cette notion dans les villes sera la cause la plus importante d'une diminution relative de la natalité.

Selon les conceptions populaires, seule la femme est féconde, seule aussi elle est stérile, de même qu'il existe des terres plus ou moins fertiles. Par l'acte sexuel, l'homme prend possession de la femme, son rôle n'est que celui de l'araire : la semence humaine vient d'ailleurs, du monde invisible des génies et des morts. Il n'y a du reste comme nous l'avons vu aucun sanctuaire pour la stérilité des hommes, mais une riche pharmacopée magique et tout un arsenal d'amulettes contre l'impuissance sexuelle.

Il est difficile de dire avec certitude si les Kabyles considèrent que ce sont les morts qui se réincarnent, bien des rites peuvent le donner à penser, comme la présence d'une lampe allumée pendant la nuit de noces, la présence de cette même lampe à la tête du nouveau-né et dans les sanctuaires des morts pour obtenir la grâce d'une naissance. Quoi qu'il en soit, cette idée n'est jamais exprimée. Cependant, les paysans déclarent formellement que ce sont les morts — at la*kh*ert — « le Peuple de l'Autre (vie) » qui donnent la pluie et la fécondité des champs, des pâturages et des troupeaux, ce sont eux aussi qui bénissent un foyer et lui donnent des naissances mâles.

C'est donc à eux que la femme stérile s'adresse pour être

féconde, mettant en œuvre les nombreux rites de fécondité, en fait les plus nombreux de tous les rites.

Les visiteurs

Pour les pèlerinages qui s'adressent à l'Ancêtre du groupe, les visiteurs seront essentiellement les descendants de l'Ancêtre, leurs serviteurs et les étrangers admis à s'installer au sein d'un groupe. Pour les saints musulmans, ou les Ancêtres de groupes importants, assimilés depuis à des saints musulmans, les visiteurs peuvent venir de plus loin, ou confier leurs offrandes à des pèlerins rencontrés au hasard d'un déplacement.

Sidi *Kh*aled près de Tigzirt-sur-Mer est en réalité visité par la population de tous les villages voisins, sa renommée débordant largement les bornes de sa compétence territoriale limitée à la fraction des Aït Himmed de la tribu des Iflissen-lebhar.

Lors des visites individuelles, ce sont en général les femmes de la descendance du saint, ou de sa clientèle, qui viennent à sa tombe chercher un peu de poussière curative ou demander un heureux et prompt mariage, ou la grâce d'avoir de nombreux enfants. S'il s'agit d'un saint de grande renommée, les femmes des environs y viendront en zyara. La distance parfois considérable qu'elles parcourent est directement proportionnelle à la réputation acquise par le saint et par le groupe ethnique dont il est le protecteur naturel.

Ce ne sont plus des relations de parenté, mais une véritable lâtrie qui amène devant la tombe d'un saint de nombreux pèlerins, la même qui se retrouvera ailleurs, dans toutes les religions qui admettent le culte des saints, ou auxquelles il s'est imposé.

Dans tous les pèlerinages collectifs, l'arrivée des visiteurs appartenant à des groupes sociaux déterminés se produit en deux temps. D'abord, l'arrivée des descendants du saint ou des membres de la famille gardienne du sanctuaire, puis des clients ou *kh*oddam ; en Kabylie : « i*kh*eddimen » à vingt-quatre heures d'intervalle au plus, avec entre-temps s'il s'agit d'un sanctuaire important, les pèlerins isolés venus souvent de fort loin.

La veille, des marchands, des colporteurs et des cafetiers ambulants sont venus installer auprès du sanctuaire leur cabanes de branchage ou leurs éventaires en plein vent. D'autres abris se dressent où les pèlerins passeront la nuit et les heures chaudes de la journée.

Nous avons déjà décrit la cérémonie au cours de laquelle les descendants de Sidi Ahmed bel ahsen dans le Zakkar marchant en tête de cortège de leurs clients immédiats vont accueillir les pèlerins de Bu Ma 'ad leurs voisins, *Kh*oddam de leur ancêtre : les deux parties marchent en chantant, précédées de bannières de soie aux bandes alternées horizontales, rose, jaune pâle et rose ; la rencontre a lieu à l'Wäd bel-ahsen, limite des deux territoires, aussi peut-être prédécesseur du saint dans la vénération des hommes.

Ailleurs, dans des sanctuaires comme celui d'Yemma Benet chez les Bäni Hawa les visiteurs viennent en groupe, sans ordre, la famille gardienne du sanctuaire préside à la préparation et à l'organisation du repas, ansi qu'à l'exécution des sacrifices.

Les pèlerins apportent avec eux les vivres nécessaires à assurer leur subsistance pendant la durée du pèlerinage, et, en plus, une offrande en céréales ou en argent qui représente leur participation au sacrifice, dont ils reçoivent une part.

Les familles voisines pour s'acquérir des mérites ne manquent pas d'envoyer des plats de couscous au mouton, assez nombreux pour que la foule des pèlerins soit nourrie au même moment, groupés par douze autour de grands plats de bois.

Il arrivait fréquemment que des éléments de la population non musulmane d'Algérie sollicitent la protection des sanctuaires dits « musulmans », c'est le cas par exemple chez les Bäni Hawa des pêcheurs italiens ou d'origine italienne qui allaient déposer leurs filets dans le sanctuaire de Sidi 'abd-el-qader, et qui, parfois, allaient déposer un paquet de bougies sur l'une des pierres dressées dans le sanctuaire d'Yemma Benet. De pareils cas de syncrétisme se retrouvaient à Notre-Dame d'Afrique près d'Alger ou des femmes musulmanes venaient faire des vœux et au pèlerinage israélite du Rab Ankawa à Tlemcen.

La visite est le premier acte du culte des morts, le premier geste du rituel qui, par le partage du repas commu-

niel, va assurer aux vivants la protection des morts, et à ceux-ci l'assistance de leurs descendants ou de leurs fidèles groupés en leur nom.

Le moment du pèlerinage

Aucune des circonstances qui entourent la visite aux morts n'est indifférente, le choix du moment du pèlerinage obéit à des règles précises, à peine altérées par le temps.

Il convient de noter tout d'abord que, dans les îlots berbérophones de l'Algérie comme dans tout le Nord de l'Afrique, la « journée » va d'un coucher de soleil à l'autre : une conception du temps très ancienne. La Genèse divise le temps de la Création du monde en ces termes : « Il y eut un soir, il y eut un matin »[54]. L'arrivée des pèlerins a lieu avant le coucher du soleil ; leur départ s'effectue — en général le surlendemain pour les cultes saisonniers — avant le coucher du soleil.

Les grands pèlerinages ont lieu deux fois par an : en automne et au printemps, c'est-à-dire aux deux moments de l'année où l'obtention de la pluie est une nécessité impérieuse, avant de commencer les labours et lors de la formation des jeunes épis.

Nous trouvons quelques pèlerinages après les moissons, fin mai début juin dans le Zakkar et dans l'ouest du département d'Alger, également aussi en janvier lorsque la sécheresse n'a pas permis les labours au moment favorable et semble compromettre les labours tardifs.

Les saints et les morts ont des jours de prédilection, des jours bénéfiques pendant lesquels les fidèles iront tout particulièrement s'adresser à eux : surtout le mercredi, le jeudi et le vendredi, aussi le dimanche et le lundi, rarement le samedi et, semble-t-il, jamais le mardi. Le moment de la lunaison conditionne également le choix du jour du pèlerinage, de préférence à la nouvelle lune, ou à la pleine lune, jamais entre le vingt-septième et le deuxième jour de la lune, c'est-à-dire jamais lorsque la lune n'est pas visible — la lune noire.

54. *Genèse*, I, 5.

La combinaison de ces trois éléments : la saison, le jour de la lune, le jour de la semaine, détermine le choix de la date du pèlerinage. La saison et le jour de la semaine ont, pour les visites collectives, plus d'importance que le jour de la lune, puisque pour les paysans, la lune ne change que tous les sept jours : le jour de la semaine détermine seul le moment des visites individuelles, enfin certaines fêtes musulmanes, que nous étudierons ailleurs de façon plus détaillée, chargées par l'usage de rites funéraires, viennent modifier le rythme des pèlerinages saisonniers.

Mais bien plus, toutes les fêtes sont pleines de rites funéraires, car les morts sont de toutes les fêtes, leur part est toujours réservée et en général offerte aux pauvres en leur nom.

Cela a une conséquence directe : en effet, si l'une des grandes fêtes canoniques de l'islam a lieu dans l'une des saisons propices aux pèlerinages, ils seront décalés pour coïncider avec la fête la plus proche, sans tenir compte alors du jour de la semaine; le jour de la lune gardera son importance, puisque toutes les fêtes de l'islam ont lieu en lune croissante, sauf la vingt-septième nuit du mois de Rama*dh*an, qui à dire vrai est moins « fêtée » à proprement parler qu'entourée de rites particuliers.

La saison venue, le moment choisi, les pèlerins rassemblés dans les espaces consacrés ou au pied du sanctuaire, les rites vont se dérouler, qui rappellent et renforcent l'alliance des morts et des vivants, rites qui comprennent, comme toute opération évocatoire, un *coagula*, le sacrifice par lequel l'âme du mort est évoquée et sa nefs fortifiée, puis l'opération en elle-même : partage des viandes et repas communiel, rappel du contrat d'alliance, l'Ancêtre ou le saint évoqué étant supposé présent dans le sanctuaire, et un *solve* dont les rites sont les jeux rituels qui font connaître la volonté des morts et le destin fixé par les Puissances Invisibles, mais aussi rites qui par leur violence dispersent l'ambiance sacrée accumulée autour de la tombe par le sang répandu des victimes, la fumée de benjoin et les prières des hommes.

Le sacrifice

Le sacrifice est l'acte essentiel de la visite aux morts : il est nous l'avons vu le geste essentiel du *coagula,* de l'invocation au saint ou à l'ancêtre.

Les montagnards du Nord de l'Afrique accomplissent des sacrifices pouvant être classés en plusieurs catégories, en dehors des offrandes, des lampes allumées, des fumigations de plantes ou de résines odoriférantes etc., qui, nous l'avons vu, sont des techniques d'attraction et de fixation de l'âme subtile — rruh.

Les sacrifices d'alliance sont toujours collectifs, les sacrifices de substitution, d'offrande et de purification, toujours individuels ; enfin, à l'intérieur même de cette classification d'intention, on peut distinguer les sacrifices sanglants et les sacrifices non sanglants. Il est absurde de tenter de classer les sacrifices dans une perspective évolutionniste partant des sacrifices humains pour aboutir aux offrandes de parfums. Tous coexistent à une époque donnée, au sein d'une même population. Dans le cadre de cette étude, nous rencontrerons des sacrifices végétaux, de fruits à graines multiples, comme la grenade, au moment des labours, des sacrifices animaux — bœufs ou moutons selon les saisons —, et le plus grand des sacrifices, la vie d'un homme sanctifié par la prière, offrande présentée par lui-même en temps de sécheresse lorsque toute la vie du groupe est menacée. La nature du sacrifice est une question de circonstances, de valeur des symboles mis en œuvre et non d'une pauvre évolution des idées morales selon nos conceptions occidentales actuelles — lesquelles datent du XVIIIe siècle.

Le mot sacrifice nous est propre, et son contenu « sacré » nous empêche de concevoir nettement le mécanisme d'une cérémonie dont le vocabulaire à aucun moment n'indique le caractère sacré.

Les prestations alimentaires

Les éléments constitutifs du sacrifice — partage de nourriture et mise à mort d'un animal — sont des moments « sacrés » de la vie courante.

Dans l'ouest du département d'Alger, dans tout le massif du Zakkar, tout pèlerinage porte le nom de son acte essentiel : « ta'am » — la nourriture — qui désigne par ailleurs la nourriture de tous les jours. En Kabylie, le terme « sadaqa » — l'offrande — désigne également la dot versée aux parents de la mariée, qui consistait autrefois, et qui consiste encore aujourd'hui en partie, en céréales et en viande crue. La vie sociale tout entière d'un groupe est ponctuée par des échanges alimentaires.

Ceux qui ont un heureux événement dans la famille offrent à leurs parents, voisins et amis un plat de nourriture cuite — du couscous en général — pour les associer à leur joie : c'est la « tuntist ». Le mot, la nature de l'offrande, du couscous ne nous oblige pas à nous limiter au contexte islamique. Le mot kourkouti se trouve chez le scholiaste d'Aristophane (Plut., V, 683). En tsakonien — un parler archaïque grec de la côte orientale du Péloponnèse — on trouve également *kourkouti*, et *Korkot* dans le dialecte grec de la Mer Noire — du Pont — le mot désignait une sorte de bouillie de céréales et d'eau — nous n'avons pas de recette de préparation. Le terme et sans doute le plat ont été empruntés aux Grecs par les Turcs (*cf.* HAËF : *les Saracatsans, une tribu nomade grecque*, p. 151).

Ces envois sont fréquents et marquent toutes les réjouissances familiales : naissance, troisième et septième jours qui la suivent, première dent, premiers pas du bébé, premier marché du petit garçon, le retour d'un absent, la conclusion des pourparlers d'un mariage, etc. Même, sans occasion particulière de réjouissance, simplement pour envoyer un plat qui sort de l'ordinaire : crêpes ou beignets, comme cela arrive le soir du marché.

Le récipient n'est jamais renvoyé vide : les bénéficiaires y mettront un peu de blé ou de semoule de blé — jamais d'orge qui est une nourriture pauvre — pour le bon augure « i-lfäl ».

Si le cadeau a été fait à l'occasion d'une naissance, le récipient sera renvoyé avec des légumes secs : pois chiches, lentilles appelées aje*dj*ig — les fleurs — ou, suivant les régions, « aseqqi » — le bouillon qui arrose le couscous. C'est souhaiter que l'enfant devienne grand, beau et fort et qu'il fleurisse « ad yajudjeg llufan ».

Ces cadeaux, quoique peu importants, sont la matérialisation des liens qui unissent plusieurs familles entre elles. Un proverbe dit :

« A tuntist ma d-i tg*h*ennud kra lemhibba i-trennud. »
Ô cadeau tu n'enrichis pas, mais, notre amitié, tu la resserres.

D'autres échanges alimentaires sont réglés de façon précise par les coutumes : les quantités à offrir sont déterminées, ils sont obligatoires dans certaines circonstances et consistent en nourriture crue.

« L-*kh*ir » consiste généralement en argent ou en œufs, souvent les deux à la fois ; il est donné par les parents plus ou moins éloignés, les amis, les voisins. L'expression « idjdjad itemyetsaken l-*kh*ir » sert à désigner les gens qui sont en bonnes relations, il est convenable d'offrir toujours un peu plus qu'on a reçu la fois précédente.

« Lehna » est un cadeau plus important, offert par les parents et les amis très proches : il consiste en semoule, œufs, viande crue, huile ; parfois en quantités importantes il peut constituer une participation à une fête.

Il est à noter que l'argent, dans ces prestations alimentaires, joue le rôle d'un aliment cru.

Ces cadeaux sont faits à l'occasion des fêtes dites timeg*h*riwin, à l'occasion des mariages, des naissances et des circoncisions.

Enfin, à l'occasion d'une simple visite, il convient d'apporter un cadeau dit « tarzeft », parfois important comme lors d'une première visite dans la famille où l'on a marié une fille, il consiste le plus souvent en nourriture cuite : plat de couscous avec viande, petite corbeille de beignets ou de crêpes ; lorsque la saison le permet il peut comprendre des fruits ou des légumes crus mais mûrs, c'est-à-dire cuits. Ici sans doute, il faut revenir sur les notions trop simples d'aliments crus ou cuits. Les aliments crus sont les céréales ; à défaut l'argent — la viande, les œufs. Les aliments cuits sont les plats préparés, les œufs durs, les fruits, les légumes mûrs (cuits au soleil), les poteries, les instruments de fer et symboliquement le nouveau-né et les légumes cultivés par les femmes.

Une fille mariée au loin ne vient pas en visite chez ses

parents ou inversement les parents chez leur fille sans apporter « tarzeft »; ceux qui, à l'occasion d'une fête, ont reçu « lehna » donneront « tarzeft » en échange.

Ces cadeaux sont considérés comme une obligation engageant l'honneur de la famille, aussi personne ne se permet d'y manquer; il serait préférable de supprimer la visite.

Le lien créé par la nourriture est très important, les liens de l'hospitalité doublent les liens du sang — par exemple entre des familles unies par des mariages — et sont en tout cas aussi forts qu'eux.

« Ccigh tagulla d-elmelleh » — J'ai mangé la bouillie et le sel — est une expression employée pour rappeler une alliance créée par le partage d'un plat du temps passé, « tagulla » — une bouillie salée de farine et d'eau — « tsekiten tegulla » — la nourriture les a réunis — est une expression couramment employée pour caractériser des liens d'amitié.

De même les échanges de cadeaux appelés « tuntsin » constituent un lien solide. C'est une sorte de pacte qui devient une malédiction pour celle ou celui qui le trahirait en trompant ou en calomniant son allié. Les paysans disent à ce propos :

« Tagulla d-elmellehtchedda'a. »
La bouillie et le sel maudissent.

ou bien : « Wallah ! ma da'i-as ! as-tad'u tegulla d-lemlleh. »

Par Dieu ! Je ne le maudis pas, la bouillie (la nourriture que nous avons partagée) et le sel le maudissent[55].

Aussi dans les offrandes faites aux morts ou partagées en leur nom retrouverons-nous les échanges de céréales cuites et crues, les cadeaux d'autres denrées alimentaires, chargées d'autant de « sacré » que dans les cadeaux ou les échanges entre vivants.

De même, toute mise à mort d'un animal est rituelle, car le sang qui s'échappe met en jeu des forces inconnues. Il ne s'agit pas seulement du « sacrifice » fait auprès d'un sanctuaire, toute immolation est « sacrifice » et soumise à des

55. *Cf.* R.P. DEMERSEEMAN : « le Contrat de l'eau et du sel », *Ibla*, 1944, n° 28, p. 361-394.

règles précises, les animaux domestiques comme les animaux sauvages ont leur « horma » — leur caractère sacré — ; leur mise à mort est un acte redoutable : les bouchers et les chasseurs constituent dans la société kabyle des castes séparées, isolées par la malédiction inhérente à leurs professions. Il en était de même dans l'Antiquité sémitique : la divinité étant supposée présente, réclamant sa part. Chaque repas était un sacrifice ainsi que toute mise à mort d'un animal. Après la destruction du Second Temple, certains intégristes juifs s'abstenaient de viande, puisque les sacrifices n'ayant plus lieu, aucune viande n'était propre à la consommation [56].

Aussi ne serons-nous pas surpris de voir les bouchers former une caste et, souvent, habiter des villages réservés comme le village de Tizi-Rashed près de Larba 'a n-At Iraten, dont les habitants sont en outre des descendants d'esclaves noirs.

Dans le village kabyle, à tout moment, n'importe quel membre de la communauté a droit au partage d'une victime sacrifiée dans une maison pour recevoir un hôte, chacun pouvant payer la part emportée en céréales ou en argent. Les « kanun » des villages prévoient que si un animal vient à se fracturer un membre, rendant ainsi son abattage nécessaire, sa viande sera partagée entre tous les habitants du village qui devront donner leur quote-part au propriétaire, ce qui rendra la perte moins sensible mais aussi gardera à ce sacrifice extraordinaire sa valeur rituelle. L'abattage d'un animal ne peut avoir lieu qu'au jour habituel du marché de la tribu, et hors les cas précités, il constitue un délit « taseglut » dont la punition est le partage des chairs de la victime entre les habitants du village, le délinquant devra en outre payer une amende à la « djema'a » — l'Assemblée du village.

Tout partage de viande est donc essentiellement un repas d'alliance entre les membres du village, ou de groupes différents soucieux de contracter une alliance.

Dans les nombreuses guerres qui divisaient la Kabylie de naguère, les alliances, les trêves et les accords étaient sanctionnés par des repas pris en commun.

56. I *Samuel*, XIV, et *Jewish Encyclopaedia*, vol. X, p. 623, s.v. « sacrifice ».

La présence du mort ne fait qu'ajouter un élément de plus : sa participation à ce repas d'alliance pris en son nom, près de son tombeau.

Nous verrons plus loin en étudiant les différents sacrifices saisonniers les modalités du partage des viandes, dans tous les cas, la part du mort est la même : le sang.

Sur les marchés, les abattoirs sont des endroits privilégiés, où les Génies protecteurs se réunissent, au milieu du jour vers midi, lorsque les hommes s'en retournent vers leurs villages, après la clôture du marché.

Là où le sang coule, les gardiens sont présents. Dans tout sacrifice, c'est-à-dire chaque fois qu'un animal est égorgé, il y a communication avec les Puissances invisibles, l'intention du sacrificateur se sert de la « nefs » de l'animal égorgé comme d'un support : la « nefs » des morts vient se fortifier dans le sang répandu.

Cela nous fait comprendre le mécanisme évocatoire du sacrifice, intentionnel ou non. Au village de Tizeg*h*win à Zekri, près d'Azeffoun lors d'une campagne de vaccination antivariolique, les paysans du village décidèrent de sacrifier un bœuf « car le sang des enfants avait été répandu, il fallait faire couler le sang d'un bœuf sur lequel la maladie se fixerait et dont elle se nourrirait ».

De même, dans les endroits hantés, les bois sacrés ou près de certaines sources où il est interdit de chasser, les Génies protecteurs du lieu n'apparaissent au chasseur imprudent que lorsqu'un animal — perdrix ou lièvre — a été frappé, c'est-à-dire lorsque le sang a coulé.

Aucune légende ne mentionne l'apparition d'un Génie à la seule entrée du chasseur armé dans le bois sacré.

Le sacrifice suivi d'un repas communiel fait du pèlerinage, un rite d'alliance particulièrement efficace. Il est donc normal de voir ce rappel du contrat qui unit les membres d'un même groupe entre eux et à leur Ancêtre, ou à leur Protecteur, aux moments critiques de l'année : en automne avant les labours, au printemps alors que les épis naissants sont à la merci d'un orage ou d'une sécheresse. Il est également normal de le voir apparaître dans les moments critiques de la vie, lors d'une maladie, ou ce qui est plus grave à cause de la stérilité d'une femme qui met en jeu l'avenir de sa famille, en même temps qu'elle attire sur elle la pire des

malédictions. Dans ces deux cas le sacrifice s'accompagne de rites d'expulsion dans le Zakkar, alors qu'en Grande et en petite Kabylie, les rites d'expulsion du mal prennent un aspect tout particulier, l'asfel, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir.

Si tous les sacrifices sanglants ont en commun l'immolation d'un animal domestique : bovin, ovin ou caprin, ils comprennent en outre des caractères propres de temps et de lieu qui précisent leur signification. Par exemple, des mâles seront sacrifiés en automne, des femelles au printemps. Par ailleurs, les cultes noirs c'est-à-dire les cultes de possession du type vaudou, apportés par les esclaves africains, fréquents dans le département d'Oran ont amené avec eux, dans quelques sanctuaires du Zakkar le sacrifice d'une vache noire vêtue d'un « haïk », le front ceint d'un bandeau orné du miroir que portent dans cette région les jeunes mariées en route vers le domicile conjugal.

Dans l'état actuel de cette étude, ces pratiques restent réservées aux Noirs descendants d'esclaves habitant ces régions et à leurs adeptes blancs attirés par les cultes noirs ou voués par leur mère avant leur naissance, à l'occasion de rites de fécondité particuliers aux Noirs.

Les sacrifices non sanglants

Les sacrifices non sanglants revêtent des formes multiples : essentiellement ils se ramènent à une offrande faite au saint, à l'Ancêtre ou aux morts, offrande qui peut être donnée aux descendants du saint, au « mqaddem » gardien du tombeau, partagée dans le sanctuaire du Saint ou de l'Ancêtre, ou donnée aux pauvres au nom des morts.

Sous sa forme la plus simple, c'est la libation. Nous avons vu que l'effusion d'eau sur les tombes était considérée comme recommandable par les montagnards du Chenoua ; en petite Kabylie et tout particulièrement dans la vallée de la Soummam, les pierres sacrées reçoivent des libations d'huile, souvent des cupules y sont ménagées pour recevoir ces offrandes. Le même geste se répète sur l'« aqarrum » de Sidi Musa à Tinebdar et sur le tronc sacré dit « tiujminät » situé chez les Bäni Wug*h*lis entre les villages de Qala'a ufella

et Qala'a bwadda. Un geste que Théophraste décrit dans ses « caractères » au IVe siècle avant notre ère [57].

En Kabylie, les mendiants passent devant les maisons et demandent « le repas de Dieu ô croyants ! » — tta'am errebbi a lmumnin.

Sous sa forme la plus simple c'est l'offrande d'argent faite en glissant une somme en général modique dans un tronc placé dans le sanctuaire ou en la donnant aux descendants du saint ou au « mqaddem » gardien du sanctuaire.

Cette offrande ne se pratique guère que dans les pèlerinages très connus, ayant un grand nombre de pèlerins attitrés ou occasionnels. Elle est comprise comme étant faite directement au mort. Si elle est remise aux descendants du saint ou au « mqaddem », ceux-ci se doivent de dire une « fatiha », une prière à laquelle est donné le nom de la première sourate du Coran, mais ici comprise comme la formule qui « ouvre » les bénédictions dont le saint est trésorier.

En général, c'est une suite de bénédictions assez longue, invocation aux « ççalihin » — cohorte anonyme des saints — des quatre points cardinaux, et énumération des bienfaits que le saint invoqué accorde à ses fidèles en échange de leur offrande.

Sous sa seconde forme, le sacrifice non sanglant est un don en nature, mais qui déjà dans la plupart des cas, nous fait entrer dans le cadre du repas de communion.

Le visiteur peut dans certains sanctuaires ; et sur certaines pierres limites, ou anciennes limites de tribus qui ont gardé leur valeur sacrée, déposer une poignée de figues sèches ou un morceau de pain. L'offrande est déposée pour le saint et pour l'ancêtre s'il s'agit d'un sanctuaire ; pour les Génies-gardiens (l'assassen) s'il s'agit d'un terme : le donateur aura partagé sa nourriture avec les Puissances invisibles et nouera ainsi avec elles un lien contractuel de protection. Le passant ou le voyageur affamé pourra prendre cette nourriture, comme il pourra s'abriter dans le sanctuaire. Loin de son groupe familial et de ses alliances traditionnelles seuls les Génies tutélaires des limites qu'il franchit peuvent lui accorder leur protection, et à l'ombre des sanctuaires, les morts lui donneront l'hospitalité qu'il

57. THÉOPHRASTE : *Caractères*, ch. XVI.

est en droit d'attendre de parents ou d'alliés. Outre qu'il satisfait sa faim, il entre dans les alliés du saint et compte parmi les protégés des Génies-gardiens, parce qu'il aura mangé leur nourriture. Saint Augustin parle de sainte Monique, sa mère qui « apportait aux tombeaux des saints, ainsi qu'elle avait été accoutumée de le faire en Afrique, de la bouillie, du pain et du vin », une très ancienne coutume dont les origines finirent par inquiéter les autorités de la nouvelle Église chrétienne[58].

Ces notions nous aident à comprendre le sens du repas partagé entre les vivants et les morts, dans le cas où l'Invisible est présent par ses protégés, les pauvres et les voyageurs, comme aussi le repas d'alliance qui, à l'ombre de l'arbre sacré, près du sanctuaire, unit les descendants du saint protecteur à ses serfs-clients.

Dans le sanctuaire de Sidi Musa à Tinebdar dans le Djurdjura est un foyer rectangulaire dans lequel brûle un feu de bois, entretenu toute la journée ; ce feu sert à la cuisson des galettes d'orge que préparent les pèlerins, à l'aide d'ustensiles — plats et trépied en fer — qui font partie du mobilier du sanctuaire.

Ces galettes sont mangées en commun par tous les visiteurs lors des pèlerinages, en outre ceux-ci envoient des morceaux à leurs parents et à leurs amis habitant au loin afin de les faire participer à la communauté des fidèles du saint, de ses protégés.

Si le repas collectif resserre et renouvelle le lien qui unissait entre eux les membres d'un groupe, et par-delà, à leur Ancêtre ou à leur Protecteur, le repas partagé entre l'offrant et le saint visité présente le même aspect de contrat d'alliance.

Lorsqu'un visiteur se rend au tombeau de Sidi l-hadj udifella, il a soin d'emporter avec lui du pain qu'il mangera près de la tombe et dont il laissera un morceau sur le tombeau même.

Nous avons déjà parlé de Sidna *Dj*enudi, village de *Sh*erfa bu rzik chez les At Djennad, qui se manifeste sous la forme d'un lion dans l'ombre du caroubier qui lui est consacré.

Lorsque les pèlerins y viennent le jeudi, ils apportent du

58. Saint AUGUSTIN : *Confessions*, VI, 2, *sq.*

pain dont ils laissent des morceaux près du caroubier. Souvent, nous l'avons vu, les femmes apportent, comme pour un hôte, un plat de couscous et une cuiller de bois. Le plat est retrouvé vide quelques temps après. Un homme pieux du village : Därwi*sh* Mohammed ben 'ali, mort vers 1870, voyait des lions sous le caroubier, aux jours des fêtes musulmanes : lorsqu'il apportait un plat de couscous, il avait soin d'y mettre trois cuillers, à peine avait-il eu le temps de se retirer poliment — comme pour un hôte que l'on ne veut pas importuner — que le plat avait été à moitié vidé par ses invités invisibles.

Il ne s'agit donc pas ici dans l'esprit des paysans d'une offrande de nourriture faite au nom du mort dans un but charitable, mais bien d'un repas d'alliance par le sel et le plat partagé en commun au même titre que celui que peuvent partager des hommes pour consacrer une alliance, ou au nom des liens d'hospitalité qui peuvent exister entre eux.

De même, à Sidi Ahmed ben ne*kh*af, appelé aussi Sidi Ahmed ben Klef, chez les Bäni Hawa, où nous voyons s'ajouter à la notion de repas pris en commun et de nourriture offerte, la notion de nourriture préparée spécialement pour le mort, sans équivalent dans la vie quotidienne. Le Saint est spécialiste de la guérison des enfants atteints de rachitisme osseux ; la femme dont l'enfant est malade confectionne une ou plusieurs galettes d'orge sans sel et va au sanctuaire avec son petit malade. Sur la tombe du saint elle donne à son enfant un morceau de l'une des galettes et mange l'autre, le reste est abandonné sur la tombe : la guérison disent les paysans est instantanée et peut survenir sur le chemin du retour, ou même en cours de route, à l'aller ; mais, disent-ils aussi, il faut être bien affamé pour oser prendre sur la tombe du saint le pain sans sel préparé pour les morts, c'est dire dans ce cas précis que nul passant ne pourra en prendre.

A partir de cette notion d'offrande faite aux morts, que le pèlerin partage avec eux pour les « lier » en sa faveur, nous pouvons voir se dessiner la notion d'offrande conditionnelle faite à l'occasion d'un vœu.

C'est le cas des offrandes que reçoit Sidi Mesbah — Monsieur Lampe — près de l'wäd Damus dans la région

de Ténès, qui facilite les accouchements et guérit de leur malédiction les femmes stériles.

Avant de s'adresser au saint, les femmes coupent une touffe de poils sur un chevreau nouveau-né, et l'attachent en nouet près de la tombe du saint, dans le sanctuaire, après avoir déposé une lampe allumée et invoqué le saint.

Lorsque la prière a été exaucée, et que l'enfant a franchi les dangers de la mortalité infantile, trois ans après, le bouc promis au saint est égorgé devant le sanctuaire, et un repas communiel de couscous préparé avec la chair de l'animal réunit la famille, repas auquel prend part le petit enfant. Le bélier est admis en remplacement du bouc ; mais si l'enfant accordé par l'Invisible sur l'intercession du saint est une fille, ce n'est plus l'animal promis qui est sacrifié mais une brebis. Il n'y a pas actuellement chez les paysans qui suivent ce rite, la notion d'un sacrifice de substitution, où l'animal serait égorgé à la place de l'enfant, mais l'idée nette que l'on donne une vie pour une vie, une offrande du monde des hommes pour une offrande que seuls peuvent donner les Protecteurs Invisibles — la naissance d'un enfant.

Des habitants du groupe de villages des Bäni Wu*gh*lis qui reconnaissent Sidi Musa de Tinebdar pour protecteur ont l'habitude de présenter au sanctuaire les enfants âgés d'environ un an avec un mouton qui est sacrifié, la viande est distribuée aux *th*olba ; la famille de l'enfant garde la tête, la peau et les entrailles de la victime.

Il est difficile de dire s'il y a rachat ou substitution : les paysans admettent que ce sacrifice met l'enfant sous la protection du saint, ce qui souligne l'aspect contractuel du sacrifice.

De même, nous voyons les Bäni Hawa se rendre en pèlerinage au tombeau de Sidi 'aisi, pour lui demander sa protection contre les épizooties : là encore, le sacrifice d'un bœuf ou d'un mouton — suivant qu'il s'agit d'un groupe étendu comme une fraction de tribu ou restreint comme une seule famille — est le moyen d'obtenir la protection du saint, il en est même la condition indispensable.

Il semble donc bien que, à partir des faits étudiés, le sacrifice apparaisse comme le premier acte d'une opération d'évocation, dans laquelle le sang répandu est l'agent essentiel : l'acte suivant est le repas d'alliance pris en commun. Dans

les sacrifices non sanglants, seule subsiste la nourriture partagée.

Nous avons vu quelques cas mettant en valeur le rôle de l'échange d'aliments et la force contractuelle de la nourriture prise en commun, quelles que soient les circonstances.

Il serait inexact de ne voir que ce sens symbolique dans le repas ainsi partagé : il reste prise de nourriture avec tout ce que cela implique pour des populations généralement sous-alimentées.

Le saint protecteur ou l'ancêtre sont confusément supposés contents de la nourriture qui leur est accordée par leurs fidèles — nourriture de choix — de même que l'hôte se réjouit de manger d'un plat qui le liera, certes, d'hospitalité réciproque et d'amitié avec celui qui le lui offre, mais qu'il savourera pleinement.

Nous verrons tout au long de cette étude des rites agraires, le sacrifice renouveler le lien d'alliance qui unit les vivants et les morts protecteurs, aux moments critiques de l'année, et constituer le fait important des rites qui ponctuent l'année et ses saisons comme aussi la vie des hommes.

L'islam, et semble-t-il, ailleurs, d'autres religions révélées se sont heurtées à ces croyances fortement enracinées dans l'âme populaire; il a fallu les amalgamer à un autre contexte pour en rendre l'observance orthodoxe.

La notion d'offrande faite aux pauvres au nom des morts s'est développée, à partir des sanctuaires des villes. En effet, la cité kabyle ne comprend pas de « pauvres » pris en charge par la communauté. La seule pauvreté est la famine : c'est un phénomène général lorsqu'il se produit et saisonnier : alors, les plus aisés ont juste de quoi manger, les autres n'ont rien du tout et tentent de survivre.

Il est donc difficile de concevoir dans un milieu rural peu favorisé autre chose qu'une entraide mutuelle strictement déterminée par la coutume.

L'idée de charité faite au nom du mort est répandue surtout dans les milieux urbains, déjà préparée par l'islam à l'idée que les « bonnes œuvres en ce monde ouvrent le Paradis dans l'autre » ; cette notion est l'une des premières étapes d'une route déjà parcourue par bien des religions révélées. La seconde est la préférence marquée par les

« saints » pour des cadeaux en numéraire au lieu des offrandes alimentaires qui étaient partagées devant leurs tombes, en leur nom, pour acquérir leur alliance. Déjà les femmes qui viennent en pèlerinage à Sidi Ferradj près d'Alger se heurtent à la même interdiction que rencontra la mère de saint Augustin en visite pieuse au tombeau des saints à Milan : « il est interdit de prendre ses repas dans le sanctuaire. »

Mais cette transformation ne saurait être admise par les populations rurales d'Algérie, tant que la nourriture restera pour elles parée du sacré des choses rares, offrande de choix pour les hommes, les Saints et les Génies.

Les sacrifices cathartiques

Le mal comme le bien vient des Invisibles : soit que ceux-ci soient portés naturellement à la malveillance, soit encore qu'ils aient cherché à se fixer dans le corps humain, y portant en même temps le désordre et la maladie.

Dans ces derniers cas, il faut faire sortir l'esprit malin, lui proposer un autre support sur lequel il pourra se fixer sans nuire aux humains : c'est le but des sacrifices cathartiques, dits en kabyle « asfel » — action de faire sortir, expulsion.

Dans la plupart des cas, ce rite est suivi d'un repas : les vivants ont proposé aux Invisibles une transaction — un corps contre un corps, une tête pour une tête — pactes scellés par un repas pris en commun.

Lorsqu'une femme stérile a essayé sans succès l'absorption de cervelle de chacal épicée d'ail et d'oignon; elle se rend à l'aube à un marché — un samedi, un dimanche ou un lundi — accompagnée de son mari ou de sa belle-mère : elle se présente devant le même boucher qui lui a précédemment donné la cervelle de chacal, et, sans mot dire, dépose, sur la planche à découper la viande, une galette qu'elle aura préparée la veille.

Le boucher lui présente alors le premier bœuf à égorger de la journée, couché par terre les membres liés, la tête tournée vers l'est; puis le boucher prend son couteau et fait à la femme trois incisions derrière le lobe de l'oreille droite;

ensuite la consultante devra sauter par-dessus le bœuf à pieds joints, sept fois, d'avant en arrière et d'arrière en avant. Le bœuf est alors égorgé par le boucher ; la femme doit en acheter la tête, le boucher prend la tête par les cornes et la fait tourner sept fois de droite à gauche, puis sept fois de gauche à droite, il la présente ensuite devant l'épaule droite de la femme agenouillée, en disant :

« t-adduwa » — *c'est le remède*

puis devant l'épaule gauche :

« t-ane*sh*fa » — *c'est la santé*

puis il ajoute, présentant la tête du bœuf devant le front de la consultante, toujours agenouillée :

« Kksse*gh* -am ayen ur nelhi
s-elfedl errebbi d-ssettna Fa*dh*ma
welt ennebi d-nettat yakkw id-ye*djd*jan aya. »

Je t'enlève ce qui n'est pas bon
par la grâce de Dieu et de Notre Dame Fatima
fille du Prophète, c'est elle qui a laissé tout cela.

Ensuite le boucher frotte les incisions avec de la galène ou du sulfure d'antimoine — ta*zhzhu*lt.

La femme emporte la tête chez elle, en mange ce qu'elle peut, et donne le reste aux pauvres. Elle ira enterrer les os et les cornes dans le cimetière des étrangers « a*zhzhek*a g-e*gh*riben », au bout du marché.

Lorsque l'enfant naîtra, le boucher prévenu se présentera devant la maison le jour même de la naissance. Il recevra une somme en argent — environ cent ou cent cinquante francs en 1952 — et une gandourah neuve... Il égorgera alors un chevreau noir, au lieu même où s'est déroulé l'accouchement.

Le septième jour après la naissance qui est en général celui de la dation du nom, l'enfant sera présenté dans un sanctuaire fréquenté par les Noirs, il tétera une femme noire et recevra pour nom : Mbarek, Salem ou Musa, si c'est un garçon ; Halima, Sa'adia, Fa*dh*ma, Mbarka si c'est une fille. Par la suite il sera obligé d'aller aux « fêtes » des Noirs, et chaque fois, tétera à nouveau une femme noire « pour rester fort ».

D'une façon générale, pendant les sept jours qui suivent

la naissance, l'enfant est dans un état tout particulier, entre les deux mondes des Invisibles et des vivants ; sa mère ne peut garder de viande la nuit enfermée dans une marmite, elle doit la mettre dans une assiette, en offrande aux Génies errants, qui, faute de mieux pourraient frapper le petit enfant. De même, si une femme de la maison fait une galette, elle doit en jeter un morceau et veiller de façon constante à ce que *tutlin* — la levure — ne « tombe » pas, ce qui libérerait une Force invisible, toujours redoutable pour un être aussi fragile qu'un nouveau-né qui n'a pas encore reçu de nom.

Il restera pendant cette période couché par terre au côté droit de sa mère, séparé d'elle par « im*shäth* » la partie inférieure du grand peigne à carder la laine, les longues dents de fer tournées vers la mère. Près de sa tête, la « qibla » ou sage-femme a disposé un pot de terre neuf — tabuqalt — contenant des œufs en nombre impair — trois, cinq ou de préférence sept — du sel, un couteau, et à côté, dans un nouet, de l'encens.

Les paysans estiment que, sans ces précautions, la mère ne pourra pas faire ses relevailles le septième jour.

Le septième jour, après le rite de prise de la ceinture par la mère, celle-ci va à la fontaine puiser de l'eau dans le pot qui pendant sept jours a été placé près de la tête du petit enfant, la qibla fait « asfel » avec les œufs au-dessus de ce dernier en disant :

« Fki*gh*-ak t-tizwu*gh*i
fki*gh*-ak t-timelli
fki*gh*-ak sha
fki*gh*-ak yefka yakkw rebbi tikli
kse*gh*-ak ane*gh*luy
ari*gh*-t f-wu*shsh*annen fell-e*kh*lawi- f-yilfan
f-win ib*gh*an -ak d-i*kh*dem ay n-endir
d-el melayäk ay tsharaban fell-ak. »

Je te donne la rougeur
je te donne la blancheur
je te donne la santé
je te donne, et Dieu aussi te donne la marche
je t'enlève la chute (les convulsions qui dans les croyances populaires sont provoquées par des génies qui « frappent » l'enfant)

je la remets sur les chacals, sur les terres en friche, sur les sangliers,
sur celui qui voudra te faire du mal
Ce sont les anges qui te protègent.

Ensuite la mère de l'enfant et la qibla partagent les œufs et les mangent. Souvent à ce rite d'expulsion s'ajoute le sacrifice d'un coq pour un garçon, d'une poule pour une fille — la qibla prend alors le pot avec les coquilles des œufs, et éventuellement les os du coq ou de la poule, et va les enterrer dans un terrain en friche, ou dans les broussailles.

Le sacrifice d'expulsion peut avoir lieu en dehors des rites de passage, dans la vie courante, lorsqu'un homme ou une femme craint d'avoir été envoûté ou est atteint d'un mal qui défie les médications habituelles. Un rêve, une intuition, lui indiquent alors le remède, la victime à sacrifier, sa couleur, aussi la recherchera-t-il « wusme*gh* taya*zh*i*th* aggi d-asfeliu », — je réserve cette poule pour mon sacrifice d'expulsion.

En général, le patient exécute ou fait exécuter cette opération chez lui : « di la'anaya n-'assäs bu*khkh*am » — sous la sauvegarde du Génie de la maison.

Le rite est accompli par la qibla, un marabout, un *th*aleb, ou simplement la plus vieille femme de la maison, en général la mère du mari. L'opérant fait tourner la victime, œuf ou poulet, au-dessus de la tête du patient sept fois de gauche à droite puis sept fois de droite à gauche en comptant jusqu'à sept :

« Wahad, ou yiwen, sin, tläta, 'arba, *kh*amsa, setta, seb'a »

puis la présente au-dessus de l'épaule gauche, en disant :

« ta-n-dduwa »
c'est un remède;

au-dessus de l'épaule droite, en disant :

« ta n-e*sh*ffa »
c'est la santé;

au-dessus de la tête, en disant :

« Ad-irfa rebbi
l-bla (*l'opérant souffle sur le visage du patient*)
lqu iug*h*al s-a*kh*jid-is
nemmi a t-id iug*h*al laql-is
s-el fa*dh*l a rebbi d-ennebi, settna Fa*dh*ma
ad nettat id y*dj*i*dj*in aya »

Un, deux, trois, quatre, cinq, six, sept,
c'est un remède
c'est la santé
que Dieu ôte le mal
et le mal qui est venu par souillure
que mon fils reprenne ses esprits
avec la bénédiction de Dieu, du Prophète et de Notre-Dame Fatima
par qui tout cela nous a été transmis.

La victime est ensuite égorgée, partagée lors d'un repas par le patient, ses très proches parents et l'opérant.

Dans la région d'Azagza, lorsque ce rite d'expulsion est ordonné par un *th*aleb il porte le nom de *targaft*. La couleur de la victime, en général un poulet, est fixée d'après des règles de correspondance magique, identiques chez les *th*olba versés en sorcellerie, d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord. Dans cette région, *targaft* est consommé près d'un sanctuaire, *asfel* distribué aux pauvres.

De même, à son premier marché, le jeune garçon, conduit par son père ou par son oncle maternel, doit acheter une tête de bœuf, afin de devenir « aqarruy n-taddart » — la tête du village. A son retour, les femmes l'accueillent par des cris de joie — *illiliwen* — la qibla fera *asfel* au-dessus de la tête du jeune garçon en disant :

« Ak yefk rebbi lma'ana di ssuq-ik di thrit-ik
anida f-eddid ad tawid aila-k. »

Que Dieu te donne la sagesse dans ton marché (dans ton porte-monnaie).
Partout où tu es, que tu prennes ta part...

Ensuite, toutes les femmes de la maison et la qibla partagent avec le jeune garçon, la tête de bœuf, son premier achat.

Dans des cas moins graves, « asfel » peut être fait avec un

œuf. Un chant satyrique de noces nous précise cet usage : il s'agit d'une bru, qui, après avoir excité la colère de sa belle-mère par ses insolences, affecte de la croire folle et lui propose ironiquement de faire sortir « rruhani » — l'âme errante — en faisant tourner une tête de bœuf, puis un œuf.

« ...ma yug*h*-ikem uruhani
ruh at-te*zhidh* aqarru. »

Si un mauvais esprit t'a prise
va faire tourner une tête...

et dans un autre couplet :

« Ma yug*h*-ikem uruhani
ruh at-te*zhidh* tamellält. »

Si un mauvais esprit t'a prise
va faire tourner un œuf...

Dans ce cas, l'œuf n'est pas consommé par la patiente, mais enterré dans un champ en friche, ou sur une aire à battre; quelquefois aussi l'œuf est déposé dans un champ en friche puis rapporté le lendemain, il est alors cuit dur et mangé. De même « asfel » peut être pratiqué avec des poignées d'orge qui sont ensuite déposées dans des fourmilières, par exemple pour un enfant atteint de « tismin », c'est-à-dire d'une sorte de mal magique qui le fait dépérir et devenir coléreux à la naissance d'un petit frère.

Lorsque l'« asfel » consiste en la présentation au malade de la future victime d'un sacrifice sanglant, le rite comprend toujours un repas fait par la patiente, son mari et sa belle-mère, pour la guérison de la stérilité par exemple; par la mère et la qibla — qui représente le nouveau-né — dans les rites qui accompagnent la naissance ou la dation du nom; par l'enfant et ses parentes pour un premier marché. Il est évident que si nous repoussons l'idée de contrat d'alliance pour ne retenir que l'expulsion, il devient incompréhensible que le patient dans certains cas fasse passer le mauvais esprit ou la personnification de son impureté magique, de son corps dans une tête de chèvre ou de bœuf, et absorbe ensuite les chairs de la victime, où le mauvais esprit est censé résider.

Là encore le repas scelle l'alliance avec les Génies, nous

avons vu que par l'« asfel », la femme est guérie de sa stérilité et contracte alliance avec les Génies des Noirs. Par le sacrifice du chevreau noir, effectué le jour de la naissance, à l'endroit même de l'accouchement, l'enfant devient un Noir, mystique si l'on veut, voué au culte des Génies noirs et protégé par eux. La chair du chevreau partagée entre les membres de la famille favorisée par cette naissance; la qibla qui représente le nouveau-né et le boucher descendant d'esclaves noirs, scellent ce pacte par un repas d'alliance.

Dans la cérémonie d'expulsion, le malade communie avec le Génie qui vient de le quitter et qui, après le repas, résidera dans les résidus — ou coquilles d'œufs — qui lui sont assignés. L'alliance est faite, de la même façon qu'elle sera conclue avec un voisin irascible, après que le litige aura été réglé.

Dans les autres cas, il y a bien substitution, le « mal magique » transféré dans une autre substance, est abandonné à un carrefour, dans un champ en friche ou sur une aire à battre : le sacrifice sanglant et le repas ne marquent pas alors un accord, c'est une offrande — œuf ou céréales crues — faite dans le but d'écarter la force maléfique, de la fixer ensuite dans un lieu où les courants sont brassés, détruits.

Ce sacrifice d'expulsion a été signalé par E. Rohde, mais mal interprété. Il y a vu une purification par friction, « à l'aide de matières animales ou végétales », aussi en « absorbant au moyen d'œufs la matière peccante »; le terme *Perimapontai* employé par Théophraste indique un mouvement circulaire. De même dans le sacrifice de jeunes chiens offert à Hécate dont les corps servent au *Periskulakismos*. Dans un livre de magie conservé au British Museum l'usage d'œufs est indiqué : *Perikataireis*, Lameier emploie le terme *Periktartentos* pour expulser[59]. Il est fait allusion nettement à un geste circulaire — problablement l'asfel.

Dans les rites collectifs qui s'adressent aux morts, comme dans les rites individuels de purification, ou d'éviction du

59. E. ROHDE : *Psyché*, p. 605, *excursus* p. 324.
THÉOPHRASTE : *Chor.*, 16.
PLUTARQUE : *Quaest. Rom.*, 63.
British Museum, *Papyri Pap.*, CXXI, X, 572.
KENYON : *Greek Papyri in the British Museum*, 1893, p. 101.
LAMEIER : *De lustratione*, éd. Zuth, 1700, p. 258 *sq.*

mal causé par les âmes errantes, le repas pris en commun est l'opération majeure d'alliance qui renouvelle l'alliance des vivants et des morts d'un même groupe; il conclut le pacte avec les Forces errantes innombrables, causes essentielles des maux qui frappent les humains.

Comme entre les vivants, les rites d'alliance s'accompagnent de l'échange ou de la prise de signes, qui dans des populations sans écriture seront des objets : les gages de bénédiction.

Le gage de bénédiction

Lorsque le sacrifice a été accompli, le repas terminé, les fidèles vont emporter avec eux des signes tangibles du contrat qui vient d'être passé, signes auxquels s'attachera de façon immédiate la protection du saint.

En étudiant plus en détail les différentes phases des sacrifices qui ponctuent la vie agricole, nous verrons que les fidèles apportent des dons en céréales qui leur donnent droit à une part de la viande du repas communiel, offrandes qui sont ensuite redistribuées en très petites quantités, mais chargées de la bénédiction du pèlerinage et de celui en l'honneur de qui il s'est déroulé. Au Chenoua, à Sidi 'abderrahman ben *sh*ama, les fidèles apportent selon leurs moyens un mélange de blé, d'orge et de fèves — ir*sh*men — ils en remportent chez eux de très petites quantités mais, entre temps, les graines auront passé dans le sanctuaire, entre les mains de l'ukil — du gardien — et se seront imprégnées de la bénédiction — et du pouvoir — du sanctuaire et de son habitant.

A Sidi 'abd allah u Musa, les pèlerins remportent quelques baies du cyprès qui ombrage le sanctuaire : déposées dans les silos, elles préservent le grain des charançons. Dans ce même endroit, lors des pèlerinages, il est d'usage de vendre aux enchères, poignée par poignée, le grain apporté par les pèlerins. Les paysans le mêlent ensuite à l'offrande du premier sillon, au moment du commencement des labours.

Ailleurs, comme à Sidi Hmed bel Hasen, dans le Zakkar les pèlerins de marque reçoivent des cierges de couleur enfermés dans des étuis de roseau, qu'ils conserveront

ensuite chez eux ou qu'ils pourront brûler dans une occasion particulièrement importante, afin de s'assurer la protection du saint.

Grégoire de Tours décrit des pèlerins qui se pressaient dans la basilique de Lyon autour du tombeau de Nicetius et recevaient des gages de bénédiction : des petits fragments de cire (provenant des cierges posés sur le tombeau par les fidèles), d'autres un peu de poussière, d'autres quelques franges du tapis, « de sorte que chacun pouvait emporter chez soi des gages de guérison utiles pour les maladies[60] ».

Dans de nombreux endroits, une feuille prise à l'arbre sacré constitue une relique précieuse : chez les At Fliq, les paysans qui décident de partir vers la France pour y travailler ne manquent pas de prendre une feuille au figuier qui, dit-on, a spontanément poussé sur la tombe de Sidi Mohand Wali u l-hadj.

Partout, nous verrons les pèlerins remporter dans un mouchoir noué aux quatre coins, un peu de couscous du repas communiel, ou, suivant les cas, le reste du pain qu'ils y auront apporté afin que ceux de leur famille qui n'ont pu se déplacer puissent tout de même participer au banquet d'alliance et bénéficier de la protection du Saint.

Dans cet ordre d'idées, nous pouvons considérer comme des gages de bénédiction, certaines des pratiques groupées autour des nouets. Une femme stérile, ou malade attachera au tombeau, au sanctuaire, et le plus souvent aux branches de certains arbres sacrés, des franges de son foulard de tête, un brin de sa ceinture de laine tressée — tisfifin — ou un lambeau quelconque de ses vêtements ; elle prononce alors une formule propitiatoire et détache l'un des ex-voto, frange de soie ou brin de laine, pendant aux branches de l'arbre sacré ou autour du tombeau du saint. Il s'agit bien, certes, dans la pensée populaire de « nouer la maladie » mais aussi de « nouer le saint » qui a été ainsi constitué avocat de la patiente auprès des Forces invisibles, ou chargé lui-même de la guérir[61].

Il y a eu échange de gages, de même que dans les kanun des villages, nous voyons qu'il est possible à un homme de

60. J.P. Jacobsen : *les Mânes*, t. II, p. 29.
61. Pour les coutumes analogues, *cf.* R.P. Jaussen : *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 332.

prendre sous sa protection — son 'annaya — un ennemi, même sur le champ de bataille, par un simple échange de fusils ou de bâtons.

Dans d'autres cas, comme à Tazebujt mäl*kh*iut à Zekri les femmes viennent « attacher leur maladie » aux branches de l'olivier, en même temps qu'elle se mettent elles-mêmes sous la protection du saint ou du Génie gardien. Une partie de leur vêtement suffit à les représenter, cette notion est exprimée clairement à « ta*kh*arrubt elmäs » — le caroubier du milieu — près de Tigzirt chez les At Yenni; les franges et les habituels bouts de laine y sont attachés par des jeunes filles impatientes de se marier : si un homme détache l'un de ces liens, il épousera la jeune fille qui l'a déposé. C'est presque un jeu pour les jeunes gens de dénouer un brin de soie ou de laine rouge ou verte et de s'interroger sur la couleur des cheveux ou des yeux de l'épousée, voilée, qui l'attendra un soir dans la maison éclairée par la lampe de terre. Par ailleurs, le caroubier est synonyme de « famille » et de « fécondité »; se lier à lui c'est donc participer aux valeurs qu'il symbolise.

Les jeux funéraires

Les jeux funéraires viennent en fin de cette opération d'évocation par le sang qu'est le sacrifice, après ce repas communiel qu'est le partage des viandes; ils ont un double but : faire connaître l'oracle du mort et disperser l'ambiance sacrée qui s'est amassée durant trois jours et deux nuits, que les pèlerins ne pourraient sans danger ramener chez eux. De même, dans la Grèce ancienne les jeux terminaient les fêtes annuelles célébrées en l'honneur de certains héros dont on voulait rappeler le souvenir.

D'une façon générale, ils marquent la fin des pèlerinages aux tombeaux des Saints ou des Ancêtres, ou la fin d'une période sacrée, dans tous les cas ils se déroulent en fin de la cérémonie, juste avant la dispersion des pèlerins.

Leur caractéristique est d'être des jeux violents, obligeant les participants à des mouvements brusques et rapides, de même que le cortège funèbre est rapide afin de disperser l'ambiance sacrée de la mort.

Ils ont en outre une valeur oraculaire, à demi oubliée; les paysans dans leur ensemble considèrent ces jeux comme nécessaires à assurer la pluie ou à honorer le mort; mais sous la forme de l'agôn, ils opposent les deux moitiés du monde : camps d'Est et d'Ouest, célibataires contre gens mariés, clans opposés d'un même village, en réalité représentation des deux principes : l'un sec et mâle, l'autre humide et femelle.

Dans leur ensemble, pour les régions étudiées, ils se ramènent à des catégories habituelles dans le monde oriental et méditerranéen :

- les jeux de balle,
- les lithobolies,
- le tir à la cible,
- les hoplodromies, équestres ou pédestres.

Enfin, nous mentionnerons également les jeux de « société » pratiqués dans les sanctuaires et dans les djema'a : ceux-là n'ont pas le pouvoir de disperser l'ambiance sacrée, mais ont gardé, nous le verrons, leur valeur oraculaire : ce sont les jeux de « damma » analogues à notre jeu de dames, et le jeu de « feldja » que nous connaissons sous le nom de « carré arabe ».

Dans les deux cas, les camps en présence sont les rouges et les noirs, représentés par des crottes de chèvre ou des bâtonnets et des petits cailloux, symbolisant les deux principes en présence : humidité et sécheresse. Dans l'antiquité grecque, des jeux analogues avaient lieu autour de l'hermès — des jeux avec des graines, un charme de fertilité dit un auteur — « qui ne se laisse malheureusement pas définir »[62].

Dans la vallée du Chélif, les jeux agonistiques prennent la forme d'une escrime au bâton à deux bouts, « ççelb ». Une fois de plus, les joutes ont lieu à la fin des pèlerinages et constituent un moyen de dissiper l'ambiance sacrée, comme aussi d'augurer de l'année à venir.

Fréquemment, au contact de la zone arabophone, au pèlerinage de Sidi 'abd-el-Qader, à Tipasa où viennent les montagnards voisins du Chenoua, nous voyons les cérémonies se terminer sur une hippodromie, ou plutôt sur une hoplo-

62. F. Raingeard : *Hermès psychagogue*, p. 444.

dromie équestre : jeu d'armes et de maîtrise guerrière analogues aux jeux équestres célébrés après les funérailles dans l'Illiade et dans l'Odyssée.

En Afrique du Nord, ce jeu a été suffisamment décrit sous le nom de « fantasia » bien qu'il porte dans les régions étudiées le nom de « el baru*dh* amoqqran » — le grand (jeu) de poudre — pour que nous nous abstenions de le faire une fois de plus. Cependant, son caractère agonistique n'a peut-être pas été assez souligné. Les cavaliers rivalisent d'adresse et exécutent l'exercice difficile de conduire des chevaux entiers peu maniables, d'une main, au galop, de jeter en l'air un fusil chargé, de le rattraper au vol en le déchargeant après lui avoir fait décrire un moulinet.

Les cavaliers partent en général deux à deux, au botte à botte : quelquefois ce sont de véritables charges auxquelles participent plusieurs cavaliers.

Parallèlement, nous retrouvons dans la totalité des pèlerinages de l'ouest du département d'Alger, une hoplodromie dite « el barud*dh* ame*zhzh*yan » — le petit (jeu) de poudre — ou « fantasia à pied » ; c'est en réalité une danse armée et un simulacre de combat, où le fusil a remplacé les glaives depuis plus de deux siècles.

Les guerriers sont divisés en deux camps qui marchent l'un sur l'autre au rythme des tambours, déchargent de temps à autre leurs fusils chargés de poudre, presque entre les pieds des « adversaires », en poussant des cris de guerre.

De même, au retour d'un pèlerinage, les cavaliers déchargent leurs fusils aux abords même des fractions, avant de rentrer dans leurs maisons, signalant leur arrivée, aussi dispersant l'ambiance sacrée de la visite au lieu saint qui les imprègne encore.

De tous ces jeux, funéraires dans leur essence, se dégage une notion nette, celle d'agôn, de lutte entre deux puissances polarisées magiquement, orientées suivant les deux plans cardinaux d'est et d'ouest, représentant l'un la sécheresse, l'autre l'humidité.

Leur issue fait connaître l'accueil que les Puissances invisibles réservent à l'alliance des vivants. Aussi prennent-ils place aux époques difficiles de l'année aux moments où la pluie est nécessaire : au printemps pour les céréales en vert ; au début de l'automne, avant les labours. En étudiant le

calendrier et le cycle de vie, nous comprendrons mieux cette place des jeux dans l'année. Mais déjà nous voyons qu'ils ont lieu aux deux points de rencontre des deux saisons : saison sèche et saison humide. Bien plus, les guerres entre villages d'une même tribu ou entre les tribus d'une même confédération, mais de « moitiés » différentes, étaient des jeux agonistiques plus étendus à peine plus dangereux auxquels participaient tous les hommes valides. Ces guerres avaient lieu en général à la fin de l'été, avant les labours, au temps du chaos, avant la remise en ordre des champs.

Dans ces républiques de petits cultivateurs, les guerres ne visaient ni à la conquête des terres, ni à l'appropriation de richesses importantes : le vol d'un troupeau de moutons n'est pas compensé économiquement par la perte des maisons incendiées et le meurtre des hommes. De même, des faits de guerre, comme la tentative d'enlèvement des parts de la viande sacrificielle ou le vol des portes des maisons, dépouillés de leur contexte de guerre rituelle, nous apparaissent comme des actes absurdes, des provocations gratuites, sans bénéfice pour ceux qui les commettent, sans autre perspective que des échauffourées sanglantes.

Aussi nous faut-il admettre que, dans bien des cas, la guerre n'est qu'un aspect des jeux rituels, de même qu'il existe, nous le verrons ailleurs, un aspect rituel du vol.

Le caractère de « jeu » de ces rites, c'est-à-dire de performance accomplie par les hommes des deux moitiés du groupe, le fait que les descendants de l'Ancêtre ou les fidèles du saint vont rivaliser d'adresse et d'endurance, voire même répandre leur sang, après avoir scellé le contrat sacré qui renouvelle leur alliance, par le sacrifice et le repas commun, font également de ces jeux un sacrifice, offrande de force, de fatigue et de sang.

Une autre notion s'en dégage alors et qui, peu à peu, va recouvrir la première : la notion d'honneur rendu, de joute accomplie pour honorer l'Ancêtre ; aussi prennent-ils souvent le sens de rites propitiatoires destinés à rendre l'Ancêtre favorable et à apaiser la colère des Invisibles.

Il est alors normal de voir glisser vers l'hôte les honneurs rendus à l'Ancêtre protecteur. Ce phénomène ne se produit qu'en pays arabophone ou dans la plaine du Chélif, à la limite des deux éléments ethniques. Lorsque l'hôte s'est fait

connaître, lorsqu'il aura indiqué en vertu de quel droit il traverse le territoire d'une fraction qui n'est pas la sienne, lorsque au besoin il aura donné sa généalogie pour rappeler des liens de parenté ou d'alliance, il sera lié à nouveau, comme l'Ancêtre, par le sacrifice, par le repas commun et quelquefois, si c'est un hôte de marque, honoré par des jeux d'armes [63].

Dans les régions montagneuses berbérophones, les jeux ont gardé leur sens rituel, et ne sont jamais isolés de leur contexte sacré. L'activité humaine n'est jamais une activité indifférente, les jeux d'enfants que nous étudierons plus loin sont aussi des présages qui indiquent le sort de l'année, sèche ou humide, année de famine ou d'abondance. Accomplis près des tombeaux, les jeux prennent une importance toute particulière. Sur les aires à battre ou au milieu des troupeaux, ils gardent leur valeur augurale, liés qu'ils sont au cycle des saisons.

Après la réunion des descendants de l'Ancêtre ou des fidèles du saint, après l'évocation du mort par le sang répandu qui marque le climax et le *coagula* de cette opération, les jeux viennent apporter la réponse demandée à l'Intercesseur du groupe auprès de l'Invisible. Dispersant par leur violence l'ambiance sacrée, en fin de pèlerinage, ils constituent le *solve*, le renvoi des Forces invisibles réunies à l'appel des hommes, qui permettra aux participants de reprendre sans danger leur vie coutumière.

Nous retrouverons tous ces rites en étudiant le détail des rites agraires proprement dits, car la vie agricole kabyle, des labours à la moisson, est essentiellement placée sous le signe d'un dialogue constant entre les morts et les vivants, dans un langage dont les mots sont des symboles compris par tous.

Dispensateurs de la pluie et des récoltes, propriétaires des champs en friche, les morts assurent la multiplication des hommes, car ils sont les « gens de l'Autre vie » les « at la*k*-*h*ert ». Aussi les rites de passage s'adressent aux morts, enfermant l'âme du nouveau-né dans sa fragile enveloppe, écartant les âmes errantes à la recherche d'un support, appelant sur la jeune mariée la grâce des naissances futures, déta-

63. *Cf.* PAUSANIAS, VIII, 4, 3.

chant l'âme du corps qu'elle vient de quitter et des biens qu'elle abandonne sans retour. Souvent nous devrons expliquer les rapports qui unissent dans la pensée kabyle la vie des champs, du labour aux rites des céréales en vert et à la moisson, et la vie des hommes, du mariage à la naissance et à la mort. Les symboles qui animent ces conceptions procèdent d'une même pensée logique, sans que l'on puisse dire quel est le cycle qui a emprunté ses images à l'autre.

Mais bien des pensées peuvent naître de la vue d'un épi coupé et d'un soc de charrue fendant la terre.

CHAPITRE II

TAFERKA G-IUDJIBEN
LE PARTAGE D'AUTOMNE

L'automne est la porte de l'année : « tabburt ussegwas » ; c'est la saison des fruits frais, la saison où la nourriture est abondante. « Le*kh*rif » a en kabyle, comme en arabe, le même sens de bonheur, de prospérité, de bénédiction. Dans une berceuse des At Yenni, l'enfant est dit :

« at-ini'azizen am le*kh*rif »
chérie comme l'automne.

Dans les deux langues berbère et arabe, *KH*.R.F. désigne aussi la plaisanterie obscène. Dès le début de cette saison, les chanteurs ambulants parcourent les villages de Kabylie, égrenant leurs vers grivois ou satiriques pour un peu de pain ou une poignée de figues. Autour d'eux, comme autour du foyer de la forge, seuls peuvent se réunir des hommes de même âge n'ayant que les liens d'une parenté éloignée : un fils ou un neveu s'écartent s'ils voient leur père ou leur oncle paternel riant des chants d'un « adebbal » ou se chauffant au feu du forgeron ; l'attitude est différente à l'égard de l'oncle maternel, mais l'étude de cette notion entre dans un autre cadre. Signalons cependant que l'oncle maternel (*Kh*ali) est l'oncle par excellence, celui dont le jeune homme prend conseil, celui à qui il se confie, notamment lorsqu'il souhaite prendre femme.

Cette association de la fertilité et de l'obscénité est sans doute l'une des constantes de la pensée méditerranéenne. Diodore de Sicile dit en effet que, pendant la période des

labours, les gens s'invectivent en langage grossier parce que Déméter rit d'une plaisanterie grivoise à l'époque où elle se lamentait sur la mort de sa fille[1].

Quelle que soit l'explication qui essaie d'en rendre compte, la pensée populaire reste la même.

Soixante jours après le début de l'automne les « djema'a » — les assemblées de villages — se réunissent pour déclarer ouverte la période dite « ahellăl » — période pendant laquelle il est licite de labourer et de semer. Dans de nombreux endroits de Kabylie, la terre de labour était propriété collective, pour un même village, et quelquefois pour un groupe de villages.

Avant les labours, la terre collective est divisée entre les chefs de famille, propriétaires d'une paire de bœufs et chaque parcelle attribuée pour un an ou deux suivant le « kanun » — la loi — du village.

Ce partage d'automne des villages kabyles nous fait comprendre le sens profond de l'antique fête des Thesmophories. Déméter et sa fille étaient appelées « Thesmophores » : épithète qui a été traduite en latin par « legifera ». Dans cette interprétation « Thesmos » a le sens de « loi » ou de « coutume ». Ainsi, la tradition légendaire de la Grèce attribuait la fondation de toute vie « civilisée » — c'est-à-dire de toute vie de cité — comme aussi l'origine de toute loi à Déméter — sans doute parce qu'à l'origine de la pensée méditerranéenne, ce partage des terres de labour établissait les premières lois dans la cité des hommes.

Dans les montagnes du nord de l'Afrique, ce sont bien des « Thesmophories » qui se déroulent en automne, au moment des labours, délimitant les parcelles du champ collectif et affirmant la cité sur ses premières bases[2].

Un sacrifice va ouvrir cette période, et nous verrons tout au long de ce chapitre combien la racine du sémitique commun « F.T.H. » — ouvrir — est étroitement associée à tout le rituel de l'automne et des labours. Les labours d'automne marquent le début d'un nouveau cycle de l'année, au cours duquel les vivants vont préparer la terre et recevoir la fécondité venue des morts et assurer la mise en ordre du monde. Il va donc s'agir tout d'abord de renouveler, pour

1. DIODORE DE SICILE, V, 4.
2. Martin P. NILSSON : *Greek popular religion*, p. 24.

les resserrer, les liens qui unissent entre elles les familles d'une même communauté, celles qui reconnaissent la descendance ou l'autorité d'un même ancêtre puis, par-delà le cadre social visible, établir une nouvelle alliance avec les morts et les Invisibles, maîtres de toute terre, dispensateurs de toute fécondité. Les rites de l'Automne sont donc apparentés avec le rituel des offrandes faites au moment des funérailles, aussi à celles du mariage, dans la mesure où elles mettent en œuvre les symboles d'appel à la fécondité venue des morts.

Les rites d'ouverture des labours sont profondément imprégnés de cette impérieuse nécessité de rappel du contrat social et du pacte sacré. La même idée se retrouve encore dans d'autres points de la Méditerranée, en Yougoslavie où les « slava » — les fêtes à caractère religieux — des villages ont lieu à la fin de l'automne.

Puisqu'il y a contrat, il va nécessairement y avoir sacrifice. Dans les montagnes du nord de l'Afrique, l'animal sacrificiel du rituel d'automne est le bœuf ou le taureau. Sans doute il est dans cette région, comme il était dans tout le passé méditerranéen — une Méditerranée qu'il nous faut étendre jusqu'à l'Inde des Védas —, l'animal agraire par excellence, associé à tous les travaux des champs, du labour au dépiquage, et partant symbole direct de toute fécondité ; mais dans nos montagnes, comme dans un passé qui remonte au-delà de Babylone, le bœuf, le taureau, est aussi chargé de représentations cosmiques [3].

En berbère, son nom varie suivant les régions : « afunas », quelquefois « yug » qui se rattache à tout un contexte linguistique indo-européen sans que l'on puisse affirmer que ce mot date nécessairement de la romanisation de l'Afrique et « azger » qui nous relie peut-être au très ancien passé méditerranéen. Plutarque dit que Dionysos sous sa forme animale était un jeune taureau que l'on nommait « zagreus », nom que les vieux rituels continuaient à donner au dieu lui-même. La mort de Dionysos Zagreus mis en pièce préfigure certainement le partage du taureau d'automne [4], ou en dérive.

3. *Rig-Veda*, liv. V. Hymne 93, trad. R.T.H. GRIFFITH, Benarès, 1889-1892, vol. II, p. 299 sq.

4. *Dict. des antiquités*, t. I, 1re partie : art. « Bacchus », E. SAGLIO, p. 619.

Il n'est pas possible de retrouver trace de traditions vraiment populaires sur la création du monde dans un pays où l'islam shi'ite des Fatimides a pétri et réorganisé les conceptions des paysans. Les traditions que nous pouvons recueillir dans les montagnes du Maghreb se retrouvent en Yougoslavie, au nord des Balkans et en Iran[5]. Si ces traditions ont pu s'accrocher facilement c'est qu'elles ont rencontré, dans la mentalité populaire, des pierres d'attente existant depuis bien longtemps. Des traditions concernant un taureau cosmique ont sans doute retrouvé d'autres traditions analogues dans la pensée populaire.

Le paysan des montagnes du nord de l'Afrique a appris à concevoir le monde de façon différente suivant qu'il pense en musulman pieux, en individu plus ou moins frotté de civilisation occidentale, ou en homme gardant en lui les souches profondes des traditions populaires. Ces conceptions ne se mêlent ni ne s'interpénètrent et aucune confusion ne naît de leurs divergences. La conception musulmane a ses heures qui sont les moments où il convient de montrer la dignité d'un musulman pieux. La conception occidentale fondée sur la rotondité de la terre et sur un monde impersonnel n'intervient que dans les contacts avec les Occidentaux. Mais qu'un cataclysme vienne bouleverser l'ordre des choses, et c'est aux vieilles conceptions que l'homme mûr de cette génération s'accrochera parce qu'il les a apprises dans son enfance, près du foyer, et qu'inconsciemment il y trouve plus de sûreté.

Au terme des conceptions traditionnelles, le monde est conçu comme un disque plat reposant sur l'une des cornes d'un taureau noir.

Les versions présentent ensuite des variantes : les unes font passer tous les ans le monde d'une corne à l'autre, ce qui explique les rites entourant la fin de l'année et le début d'une année nouvelle ; les autres affirment que le taureau, fatigué, choisit lui-même le moment pour faire passer le monde d'une corne sur l'autre : c'est la cause des tremblements de terre ; enfin, selon une troisième version, la lente poussée des cornes cause les secousses sismiques, ou bien

5. U. de MEDONCA et RUZE LERINC : « les Mœurs et les croyances du peuple serbe », *Revue anthropologique*, p. 265, 1927.

c'est simplement lorsque le taureau cosmique, fatigué, secoue la tête. Des croyances analogues se retrouvaient chez les paysans de l'ancienne Serbie[6].

Les dictons populaires kabyles rejoignant la pensée des hymnes sacrés de l'Inde soulignent la parenté du tonnerre bienfaisant avec le mugissement des bœufs[7].

« Lorsqu'il tonne pour Nisan, ou lorsque les bœufs mugissent dans leur étable, la misère est rompue » (c'est le signe des orages prochains). De même : « Lorsqu'il tonne pour Ennaïr ou lorsque les bœufs mugissent dans leur étable pendant ce mois, c'est un mauvais présage pour la famille comme pour les biens. »

Les bœufs domestiques sont donc les représentants du Grand Taureau cosmique, qui, lui-même, est le symbole du ciel noir gonflé d'orages. Nous avons vu que l'*asfel* contre la stérilité, lorsque tous les autres remèdes ont failli, doit se faire avec une tête de bœuf, de même que l'enfant à son premier marché devra acheter aussi une tête de bœuf, afin de devenir « aqarruy en taddart — la tête du village ». Chez les At Djennad, comme dans une partie de la Kabylie, la balle du jeu de crosse est faite de cuir de bœuf, de ce même bœuf dont le sacrifice va rendre les semailles licites. Bourrée de laine non filée, elle remplace la balle faite ailleurs de fibre de palmier nain et de chiffons noirs ou la balle d'écorce de chêne-liège de la Haute Kabylie. Déchiquetée par les coups des joueurs elle sera jetée dans l'eau d'un oued, comme ailleurs elle sera abandonnée sur le fumier ou dans les champs cultivés, symbole du ciel noir de l'orage, qui se crève en averses fécondantes, retournant à l'eau ou à la fécondité du fumier.

En Kabylie, le 4 décembre julien — 17 décembre grégorien — est le jour du solstice d'hiver « tug*h*alin tefukt » — le retour du soleil —. Les femmes et les enfants se lèvent de bon matin et vont réveiller les bœufs à l'étable en tapant de la main un ustensile métallique (aujourd'hui une cuvette

6. Id., *op. cit.*

7. *Rig-Veda*, liv. VII, Hymne 101, vol. III, p. 123 sq., éd. cit.
Pline : *Hist. Nat.*, III.
Denys d'Halicarnasse : *Antiquit. Rom.*, V., 61 ; IV, 49.
Arnobius : *Pro Plaucio*, IX, 23.
Varron : *De lingua Latina*, VI, 25.

émaillée) — traditionnellement, le plat à cuire le pain. Ce réveil des bœufs de l'étable correspond au réveil du taureau cosmique, le réveil aussi du plat à cuire le pain, c'est-à-dire, après les privations de l'hiver, le retour d'une relative abondance.

Aussi ne sommes-nous pas étonnés de voir que, pour le sacrifice d'automne, les paysans choisissent des bœufs noirs ou gris : ces deux couleurs étant confondues en kabyle par l'euphémisme « azigzau » — vert ou bleu —, couleur du ciel et des céréales en vert, couleur de la végétation et de la prospérité. Dans ce choix, nous reconnaissons la vieille tradition religieuse, habituelle en Méditerranée, suivant laquelle la victime offerte à un dieu est toujours l'animal qui lui est consacré, c'est-à-dire en réalité le dieu lui-même dans sa manifestation visible habituelle[8].

Le sacrifice qui précède les labours est l'expression de l'alliance d'une communauté tout entière. En Kabylie, les victimes seront achetées à frais communs par les membres d'un village, et sacrifiées près de l'un des sanctuaires du village plus particulièrement consacré à l'ancêtre fondateur : tombeau, ou s'il s'agit d'un ancêtre éponyme ou mythique, sanctuaire, placé parfois au centre du cimetière de la plus ancienne famille.

Autrefois, sans qu'il soit possible de dire quand se situait cet autrefois, le sacrifice était imposé par décision de la « *dj*ema'a » — l'Assemblée du village — au propriétaire de la plus belle paire de bœufs, au plus prospère, à celui qui semblait avoir le plus bénéficié de la protection des forces invisibles. Le village ensuite le dédommageait de la perte subie en achetant les bêtes abattues, comme il aurait dédommagé le propriétaire d'une bête dont la mise à mort et le partage auraient été décidés après un accident. Souvent, les étrangers, les nouveaux venus dans le village, ont eu à se plaindre d'un usage qu'ils ne connaissaient pas, et la tradition, oublieuse du vieil usage, en a fait une injure grave punie par une malédiction comme c'est le cas dans l'anecdote suivante. A Tizi Tzemmurt, Si Yahia, un mrabe*th*, refusa le dédommagement prévu par le « kanun », abandonna ses bêtes abattues aux villageois et appela sur eux du haut du

8. *Dict. des antiquités*, art. « Bacchus », *op. cit.*

sanctuaire de son ancêtre , la malédiction des At-rebbi — le Peuple de Dieu — les Saints et les Invisibles.

Au village d'Elqa'a, en Kabylie Maritime, Si 'abd-el-haq, descendant de Si Yahia, a subi également ce choix : un homme des Aït Hammu — descendant du fondateur du village — lui a pris sa paire de bœufs en plein marché au « suq-el-mada », qui se tenait autrefois non loin du village et a refusé, dit la légende, d'en acquitter le prix. Si 'abd-el-haq maudit à la fois le voleur et le lieu du vol en disant : « Hammu uläs*h*, suq uläs*h* » — plus de Hammu, plus de marché. Les mâles des Hammu ont été frappés par la peste, seule est restée une femme enceinte qui a enfanté à Taqa un fils devenu plus tard le fondateur du village de Tama'asit. Le marché a cessé peu à peu d'être fréquenté, puis a disparu.

Selon cet usage aujourd'hui tombé en désuétude, la somme à verser était sans doute répartie entre chaque famille au prorata du nombre de ses membres, comme cela se pratique actuellement pour une tête de bétail victime d'un accident, et abattue aux frais de la communauté — car, en Kabylie, tout sacrifice doit devenir contrat d'alliance. Le paiement était peut-être alors différé de quelques jours, le temps de procéder à la collecte, ce qui explique la réaction de Si 'abd-el-haq, « mrabe*th* » donc réputé d'origine arabe, étranger aux coutumes locales.

Actuellement, la caisse de la « *dj*ema'a » remplie par le produit des amendes perçues consent une avance, qui, si elle se révèle insuffisante, est complétée par les propriétaires les plus aisés ; le remboursement se fait plus tard : un mois après, à la vente des figues sèches ou deux à trois mois plus tard, à la vente de l'huile, et si l'année a été mauvaise pour ces deux récoltes, à la moisson prochaine. Ainsi, dès avant le sacrifice, un premier lien s'établit : les hommes hypothèquent leurs biens pour consentir un prêt aux forces invisibles qui deviennent ainsi leurs obligées, tenues de rendre don pour don.

Quatre hommes du village, « *th*amen » — représentants des quartiers à l'assemblée du village —, ou vieillards connus pour la sûreté de leur jugement, se rendent au prochain marché et y font l'achat d'une paire de bœufs de labour bien appariés comme s'il s'agissait d'acquérir l'attelage d'une charrue ils achètent en outre des moutons nécessaires pour

compléter la quantité de viande destinée à tout le village. Alors que les moutons et le bétail de complément sont gardés par les bergers du village, la paire de bœufs destinée au sacrifice est nourrie par chaque famille à tour de rôle. Leur nourriture comprend souvent une part du repas familial, les alliant ainsi à tout le village par un contrat de commensalité.

Nous savons par Plutarque que le bœuf sacré de Delphes, destiné au sacrifice, était ainsi conduit de maison en maison et qu'il en était de même en Asie Mineure à Magnésie[9].

Chacun des gestes du rituel de ce sacrifice d'automne est déterminé depuis longtemps par la coutume, sûrement conservée, puisqu'il se répète d'année en année. Des points de détail varient d'un village à l'autre, mais les grandes lignes comme l'esprit même du rite restent inchangés. Il est indifférent, semble-t-il, que le taureau d'automne soit égorgé devant la « *dj*ema'a » du village comme en Haute Kabylie, sur un autel de pierres brutes près du sanctuaire de l'ancêtre fondateur comme en Kabylie maritime, près d'un cours d'eau comme dans la région d'Azazga, ou sacrifié à Sidi 'abd-el-qader el *dj*ilani comme chez les Bäni Snus à la frontière algéro-marocaine ; l'important est le sens profond gardé par ce sacrifice, de contrat d'alliance entre les membres d'une même cité, contrat d'alliance qui les unit aussi à leurs protecteurs invisibles.

Le moment du sacrifice

Le jour du sacrifice est en général le même que le jour de la semaine réservé à la visite du sanctuaire. En Kabylie, c'est le lundi ou le jeudi, jours consacrés aux morts, aux génies et aux saints, les jours où l'on ne chasse pas afin de ne pas offenser les Invisibles. C'était donc, naguère encore le premier lundi ou le premier jeudi qui suit le 27 octobre du calendrier Grégorien, en lune croissante de préférence.

Le moment choisi porte le nom de « au*dj*eb » ou plus communément en Kabylie celui de « iu*dj*iben » ; tous deux viennent d'une racine W *DJ* B : falloir, convenir, qui a pris

9. Cf. également PAUSANIAS, IX, 12, I.

le sens de « célébrer la fête du sacrifice d'automne ». Nous retrouvons cette même racine en arabe : W J B : être nécessaire, devoir nécessairement se faire ou avoir lieu.

Il est difficile de dire si cette obligation désigne
a) la nécessité de ce sacrifice avant les labours
b) la participation obligatoire de toutes les familles d'un village à l'achat des victimes sacrificielles.

Actuellement, dans l'esprit des paysans, le mot est devenu le nom particulier du sacrifice d'automne sans autre acception d'impôt ou d'obligation.

Avant d'étudier les différents points du sacrifice d'automne, nous allons l'envisager dans son ensemble, dans un village pris au hasard, en Kabylie maritime, qui nous montrera non seulement le rituel du sacrifice d'automne, mais encore la façon dont il s'insère au cœur même de l'organisation sociale : nous ne pourrons que signaler ce dernier point sans l'étudier complètement, afin de ne pas déborder le cadre que nous nous sommes fixé : l'étude des rites agraires.

Le sacrifice d'automne au village de Kudia ('Azzouza)

Le village de Kudia est l'un des villages d'Azzouza dans la région d'Azeffoun ; il a été fondé à une date imprécise par Beni-'azzun, venu « des montagnes qui sont au sud d'Alger » (c'est-à-dire de l'Atlas Blidéen), avec deux femmes, dont il eut deux fils 'Amar et *H*erur qui donnèrent les deux premiers quartiers du village, les Aït' amar et les Aït u*h*erur, auxquels vint se joindre la *kh*aruba des u-tensert qui s'augmenta plus tard de la famille Bachir-Bey — sans doute d'origine turque.

Initialement, les u-tensert venaient d'un point situé à un kilomètre environ au nord de l'actuel village de Kudia, les Aït-'amar et les *h*erur du lieu dit taza*gh*art un peu au-dessus du village actuel et au sud. Des ruines et des fonds de cabanes que j'ai pu voir à ces deux endroits appuient la légende locale.

Les trois *kh*aruba formèrent trois « iderman » — quartiers —, les u-tensert à l'ouest, les Aït-'amar au nord, les u-*h*erur au sud.

Chacun de ces quartiers est pourvu d'une porte :

— tabburt djema'a lemluk — la porte de la mosquée des anges — à l'ouest, du nom du sanctuaire voisin qui a été mystérieusement transporté à son emplacement actuel, en une nuit, selon les traditions;
— tabburt elkarbus — la porte du pommeau de selle — ainsi nommée parce qu'elle est placée sur une élévation de terrain, au sud;
— tabburt uheddad, — la porte du forgeron — au nord, c'est la porte du quartier des Aït 'amar, descendants de 'Amar le fils aîné de 'Azzun, fondateur du village, devenus forgerons ou ayant fait entrer dans leur *kh*aruba une famille de forgerons. Le nord est très souvent la direction dans laquelle est construit le sanctuaire de l'Ancêtre fondateur.

Lorsque le moment du sacrifice d'automne est venu, et que la djema'a a fait faire tous les préparatifs, au jour dit, les Aït 'amar vont chercher la paire de bœufs sacrificielle et la conduisent par la porte du Nord, « la porte du forgeron », à un sanctuaire dit « taqurrabt », construit sur le lieu d'où est venue la *Kh*aruba des u-tensert, famille qui, nous le verrons plus tard, a le privilège de commencer les labours.

Ainsi menée par l'un des hommes des Aït 'amar, la paire de bœufs fait sept fois le tour du sanctuaire, en sens direct, le sens des étoiles comme disent les Kabyles.

Les deux victimes sont ensuite égorgées par le forgeron sacrificateur qui les a conduites jusqu'au sanctuaire, en prononçant la formule rituelle musulmane, et dépecées, la viande divisée en tas égaux « tishimin » (sing : tashimt) et répartie à raison d'un tas par famille. Il y avait soixante familles en 1952 dans le village de Kudia. Le forgeron divisait donc la viande des deux victimes en soixante tas, chaque tas comprend un peu de chacune des différentes parties et des organes des bœufs.

Les chefs des soixante familles étaient présents devant le sanctuaire, groupés dans les points cardinaux de façon à reproduire sur le terrain la disposition des quartiers du village auquel ils appartiennent.

Puis, chacun emportait chez lui sa part de viande, qu'il devait partager non seulement avec sa famille mais aussi avec ses voisins qu'il invitait et par qui il était invité en signe d'alliance.

Les têtes vendues aux enchères servent, nous l'avons vu,

à faire des « asfel » ou sacrifices d'expulsion, particulièrement efficaces; les peaux vendues de la même façon servaient à confectionner les chaussures des laboureurs.

Le même jour, vers quinze heures au soleil, les paysans apportent au forgeron « le futuh » soit deux doubles décalitres d'abu-me*kh*lut [10] par propriétaire d'une paire de bœufs de labour, en paiement à forfait des services rendus par le forgeron pendant une année, sans autre rémunération.

Ensuite, les labours étaient ouverts par l'homme le plus âgé de la famille des u-tensert, les derniers venus, dont le sanctuaire particulier venait de recevoir le sacrifice d'automne du village de Kudia. Il labourait le premier champ de sa famille qui porte le nom bénéfique d'« abrun » — la mare —. Nous verrons d'autres exemples du « dernier venu » inaugurant les labours. La raison en est simple : à son arrivée dans le village, l'ouverture des labours lui a été offerte, pour voir s'il avait ou non la main heureuse; l'année ayant été bonne, le djema'a lui a laissé le soin de renouveler d'année en année ce geste bénéfique.

Avant d'entamer l'étude du labour proprement dit, nous allons reprendre les différents éléments du rituel de Kudia et rechercher leurs variantes ou leurs analogies dans d'autres villages de Kabylie. Bien des traits viennent nous rappeler les traditions anciennes de la Serbie du sud. Une slava de village pouvait être célébrée sans la présence d'un pope, du moment que tous les *domacin* (les chefs de famille) étaient présents. L'animal destiné au sacrifice appelé *Kurban* et le nécessaire aux préparatifs de la fête étaient achetés avec l'argent du village. Pour un petit village, un bœuf suffisait, pour un village important, il en fallait plusieurs. Le sacrificateur était un homme qui « connaissait les rites ». La viande des animaux sacrifiés était mangée pendant le repas de la slava. Seuls les hommes préparaient et assistaient à ce repas. Mais pour que tout le village en profite, ils envoyaient une portion des viandes préparées dans chaque maison. Dans d'autres villages, les bêtes sacrifiées étaient partagées entre les villageois. Cette coutume du Kurban (sacrifice) a peu à peu disparu... Tous les éléments de cette étude viennent nous rappeler le sacrifice dans un vil-

10. L'abu-me*kh*lut est un mélange d'orge, de blé et de fèves.

lage de Kabylie. Le mot de *Kurban* est un mot arabe très général qui dans ce cas comme le terme employé de « uzi'a » ne fait que recouvrir une coutume méditerranéenne beaucoup plus ancienne.

A l'occasion des sacrifices publics, dans la Grèce ancienne c'est-à-dire de sacrifices renouvelant la fondation de la Cité — sacrifices accompagnés de festins au cours desquels des centaines de bœufs étaient immolés — les peaux et les dépouilles des victimes (entrailles, cornes, etc.) revenaient à l'Etat, à la Cité. Le produit de la vente était versé dans les caisses du trésor public et entrait dans le budget des recettes de la république athénienne sous la rubrique *Dermatikon.*

De même, dans les villages kabyles, les Cités, les dépouilles étaient vendues aux enchères, le produit de la vente encaissé par la djema'a venait en déduction de la quote-part de chaque famille.

Le sacrificateur

La société berbère traditionnelle est divisée en castes : les bouchers forment l'une de ces castes ; ils sont comme les artisans tenus en dehors de la société formée par les paysans propriétaires d'une paire de bœufs. Nous comprenons alors la brève anecdote rapportée par Ibn *Kh*aldun qui, parlant du profond mépris que témoignait le conquérant arabe Oqba à son prisonnier berbère Koçeila dit qu'il alla jusqu'à l'obliger à égorger un mouton devant lui : « mais Koçeila voulut confier cette tâche dégradante à l'un de ses serviteurs »[11].

En Grande Kabylie, les villages ont recours à des bouchers professionnels qui sont réputés descendre d'esclaves noirs et avaient naguère, de ce fait, un statut spécial. Ailleurs, un représentant de chacun des quartiers composant le village peut assurer la charge de sacrificateur à moins qu'il n'existe une famille de forgerons, qui généralement se voit attribuer cette fonction. Le forgeron sacrificateur est le cas le plus fréquent, peut-être même était-ce la règle avant que l'islam

11. Ibn Khaldoun, *Hist. des Berbères*, trad. de Slane, t. I, p. 287.

ne vienne apporter la notion de sacrifice rituel nécessitant des conditions particulières de pureté et de piété.

Nous avons vu un cas dans lequel le forgeron était le sacrificateur, cela n'est pas vrai dans tout le monde berbère où deux conceptions s'affrontent :

— la conception Kabyle suivant laquelle le métier de boucher est un métier déshonorant, aussi la fonction rituelle de sacrificateur pourra-t-elle être assumée par les différentes *kh*aruba qui constituent le village, à tour de rôle, d'année en année, c'est la solution admise en Kabylie maritime en l'absence d'une *kh*aruba de forgerons dans le village; dans la région des At Iraten et en Grande Kabylie, les villages ont recours à des bouchers professionnels, qui sont réputés être des descendants d'esclaves noirs et de Kabyles qui ont subi dans leurs villages une « capitis diminutio » ;

— la conception maraboutique selon laquelle le rôle de sacrificateur est un rôle particulièrement honorable, aussi verrons-nous en Kabylie maritime les mrab*th*in sacrifier et s'ils le peuvent ouvrir les labours. En Grande Kabylie, la conception opposée est la plus forte sauf pour l'ouverture des labours. D'une façon générale le forgeron sacrifie au nom du village, les taureaux d'automne : le boucher opère sur les marchés ou pour le sacrifice familial de l-'aid.

Chez les At Fliq, le village de Bu-Mansur est divisé en trois *kh*aruba (At Hawai*sh*a, Aït Mimun, Aït Nçar), la première commence les labours, les deux autres sacrifient à tour de rôle : en 1951 c'était le tour des At Mimun, en 1952 celui des Ait N*s*ar, etc.

A Magura (Zekri) chaque *kh*aruba assure à tour de rôle le sacrifice, de la même manière, bien qu'il y ait dans le village une *Kh*aruba de forgerons, les « i*h*eddaden », ceux-ci cependant assurent l'ouverture des labours.

Le forgeron sacrificateur reste le cas le plus fréquent, peut-être même est-ce la règle.

Dans le village d'Alma-tgema (chez les Izarazen), le sacrificateur appartient à la famille i*sh*alalen du quartier des Am*ghigh*, dont faisait partie les forgerons.

A Tizeg*h*win — Rouma — les Imellälen étaient les forgerons et les sacrificateurs, ils avaient aussi l'initiative des labours, leur famille formait la première *kh*aruba, celle qui accueillit les trois frères 'amru*sh*, Amg*h*ig*h* et Hammush, venus fon-

der un village à l'endroit qui s'appelait alors « tizeg*h*win iheddaden » — les maisons des forgerons. Les Imellälen ont disparu, la famille de l'aîné a pris avec la forge la fonction de sacrificateur et la charge d'ouvrir les premiers labours.

A Abizar (Izarazen), le sacrificateur appartient à la famille des At-*h*eleften, descendants de 'Ali Ubellid venu de Taqa, et fondateur du village ; cette famille a fait venir des i*h*eddaden — les forgerons — alors qu'elle était sur son déclin, pour augmenter le nombre de ses hommes.

A El-qela'a (Wagennun), n'importe quel homme de la famille des i'abiden peut égorger dans les grands sacrifices annuels : ce sont aussi les forgerons du village.

Les noms de ces familles doivent retenir notre attention. Mimun est un nom fréquemment associé à la forge, et aux labours. Dans un passé oublié mais dont les traces subsistent, Mimun était le maître des forces chtoniennes. Nçar : l'honneur est le nom que porte souvent le Premier champ — litt. Le Champ princeps ou le Champ de l'honneur — celui par lequel comme nous le verrons, les labours sont ouverts.

Le nom d'imellälen — les blancs — peut désigner par euphémisme des descendants d'esclaves noirs qui, nombreux en Kabylie, ont un statut particulier. Les heleften peuvent tirer leur nom d'une racine voisine KH - L - F : repousser, reprendre, donner des rejetons[12]. Enfin i'abiden — les serviteurs — désigne souvent, également les descendants d'esclaves noirs.

Il serait hâtif de faire du forgeron le paria du village ; dans cette société agricole qu'est la société kabyle, il est l'artisan sans terre, hors du système économique et du système social, méprisé par les paysans et les méprisant en retour. Mais être forgeron dispense du pèlerinage à La Mecque disent-ils et aussi :

« Bla aheddad, ula*sh* afellah »

Sans forgeron, pas de cultivateur.

Nous étudierons ailleurs la place du forgeron dans la société kabyle, nous devons toutefois mentionner ici que le

12. J.-M. DALLET : *le Verbe kabyle*, p. 119, sv. 1151.

forgeron est souvent aussi chef de guerre de chaque village, voire même comme aux Iflissen, de toute la tribu. Dans la vie quotidienne, il est à part. Chacun des outils qu'il fabrique — du soc de charrue au peigne du métier à tisser — a un rôle sur le plan magique des correspondances et des analogies, comme lui-même se trouve avoir à jouer le rôle de manipulateur des Forces invisibles.

La forge n'a pas de « horma » — de caractère sacré — comme la maison ou le marché, le fer écarte les Gardiens invisibles, aussi les hommes s'y réunissent pour parler librement et plaisanter.

Agent de dispersion des Invisibles, bons ou mauvais, le fer de la forge semble communiquer cette propriété à ce qu'il touche : l'eau contenue dans *Ibilu*, la cuve à tremper les outils portés au rouge, délivre de la *djennaba* — de la malédiction qui empêche le mariage — les jeunes filles qui l'emploient pour leurs ablutions, nues avant le lever du soleil, à la fontaine des marchés, aux carrefours ou sur la place du village.

Lorsqu'une femme accouche d'enfants mort-nés, le forgeron lui confectionne sept talismans de fer, reproduction des outils des champs et de la forge : une faucille, un soc, une grande pioche « agelzim », une petite pioche « tagelzimt », une hache-herminette « taqabä*sh*t », une masse « af*dh*is » et une pince « ta*gh*undet ».

Ces sept outils reprennent à rebours le sens de la naissance du champ : la faucille est associée à la mort et aux moissons, le soc ou pointe d'araire, aux labours, la grande pioche au défonçage de la terre brûlée par l'été, la petite pioche à la culture des jardins irrigués, la hache-herminette à la confection de l'araire de bois ; la masse et la pince sont, elles, les premiers outils de la forge.

Une légende des At Idjer fait du forgeron un héros libérateur. Le premier des occupants de l'actuel territoire de Tifrit n-ait u Malek, était 'Amara, le forgeron. Il s'installa au lieu dit « bezziwa » ; d'une racine B.Z. : couler goutte à goutte, donc un nom de bon augure. Ses voisins étaient soumis à une lourde contribution par un dragon qui vivait dans une source et auquel il fallait chaque matin donner une jeune fille en pâture ; 'Amara s'en fut à la source habillé en femme, emportant avec lui du charbon, un soufflet, ses pinces et une pointe d'araire ; il fit rougir la pointe et lorsqu'au lever du

soleil le dragon vint pour le dévorer, il lança dans la gueule ouverte, du bout de ses pinces, la pointe rougie. Le dragon poussa un cri terrible, une vapeur humide sortit de sa gueule qui recouvrit la montagne voisine, puis il disparut dans la source. La montagne, sous l'haleine du dragon, s'était couverte de chênes. Il est intéressant de noter au passage cette version du combat d'un saint Georges — Géorgos étant un laboureur — contre un dragon, symbole des forces chtoniennes et de leur humide fécondité.

Sidi Mhand lhadj umalek a chassé les descendants de 'Amara : Musa, Qasi, Hammu et 'Aisa, jusqu'au village de Tifra au douar de Tawrit I*gh*ril :

« Ruhet ay iheddaden
awen-ig räbbi
am ibbawen - f-elluh. »

Partez ô forgerons
Que Dieu vous rende semblables
à des fèves sur une planche (qu'il vous fasse rouler).

Mais aussitôt il ajouta :

Kunwi d-iççol*th*anen.

Quant à vous, vous serez des rois.

Le prestige de l'Ancêtre fondateur, tueur de dragon, subsiste et le sacrifie d'automne des mrab*th*in descendants de Sidi Mhand u malek a lieu à « tazemmurt aheddad » — l'olivier du forgeron — à l'endroit même où s'élevait le sanctuaire des Aït 'amara, les fils du forgeron.

Dans bien d'autres endroits, l'islam a provoqué le glissement de ces fonctions vers son aristocratie religieuse devenue caste : les mrab*th*in. Ce sont eux qui parfois deviendront les sacrificateurs, car l'islam a sans doute introduit une nouvelle technique du sacrifice, et remplacé par l'égorgement du bœuf le bris de la nuque à la hache double [13]. Il ne reste

13. CORIPPE : « la Johannide », *Revue tunisienne*, 1900, p. 273, t. VII. « À peine le taureau farouche frappé au front de la hache à deux tranchants a-t-il succombé, qu'aussitôt la prêtresse sinistre saisit dans ses deux mains le tambour retentissant et en proie au délire bondit autour des autels en poussant de grands cris. »

des anciennes traditions que le souvenir d'un geste chez les At Yenni où autrefois, sans que cet autrefois soit autrement précisé, « le sacrificateur abaissait la tête du bœuf à l'aide d'une lourde hache double — amentas — placée sur sa nuque », et un vers de Corippe.

Les *shioukh* des écoles coraniques des villages, étrangers et sans terres eux aussi, ont reçu par assimilation le statut des forgerons et comme eux perçoivent un double décalitre de céréales et de fèves par propriétaire d'une paire de bœufs. Eux aussi ont à jouer leur rôle sur le plan magique. L'arsenal des amulettes coraniques, de la géomancie et des philtres, les y aide.

La sortie des bœufs

Le village est orienté suivant les points cardinaux, les quartiers qui le composent ont une polarité magique, les portes et les sanctuaires prennent par leur situation dans l'espace une signification précise. La mariée qui n'appartient pas à l'une des familles du village fait son entrée par une porte déterminée, de façon à ne pas passer devant le tombeau de l'ancêtre fondateur ou du saint protecteur, alors qu'elle est montée à dos de mulet ou de cheval. Au village de Tizi Tamellält chez les Iflissen, en Kabylie maritime, la mariée entre par la porte de l'ouest dite « tig*h*ilt ufalku » — la crête du faucon : un simple lieu-dit — pour ne pas passer devant le tombeau de Si Mhammed u Belqasem, fondateur du village ; au contraire, elle doit prendre le chemin qui passe devant le sanctuaire en allant puiser de l'eau pour la première fois, sept jours après les noces, car alors elle fait partie du village.

Il existe de même des itinéraires analogues que doivent suivre les enfants non circoncis, le jour de leur circoncision ; les bœufs destinés au sacrifice annuel ont un itinéraire particulier pour se rendre au lieu de leur immolation — itinéraire qui les intègre au village.

Comme le sacrifice a lieu en général au sanctuaire de l'ancêtre fondateur, les animaux conduits par le sacrificateur sortent du village par la porte correspondant au sanctuaire : chaque fois que cette sortie présente dans l'esprit des paysans une importance particulière, chaque fois que

les bœufs ont un itinéraire fixé pour se rendre au sanctuaire, ils sortent par la porte du nord sans qu'il ait été possible d'obtenir des paysans, ni même des sacrificateurs, la moindre précision sur les causes de cette préférence. Dans l'état actuel de cette étude, rien pour le moment n'autorise un rapprochement certain entre le symbolisme des paysans du nord de l'Afrique et les conceptions égyptiennes ou extrême-orientales qui font de la porte du nord la porte des Immortels, la porte de l'immuable étoile du nord ou, comme disaient les Égyptiens « les étoiles qui ne se couchent jamais », et pourtant...

À Sidi Bu-Beker chez les At *Dj*ennad, en Kabylie Maritime, c'est par la porte du nord dite « tibbura lfutuh » — les portes de l'inauguration — que doivent sortir les victimes du sacrifice d'automne.

Chez les Wagennun, au village de Tarsift, la porte réservée à la sortie rituelle des bœufs est également la porte du nord : tabburt en Mohand u Mohand près de laquelle se dresse un sanctuaire sans toit : djema'a tabburt en Mohand u Mohand. L'endroit tout entier est saint, on ne peut y chasser — ne pas tuer de gibier, de perdrix. La nuit, les saints s'y manifestent sous forme de lions ou de feux follets — tiftilin.

Le sanctuaire et l'autel

Le sacrifice d'automne aura lieu toujours dans un sanctuaire bien déterminé, si le village en compte plusieurs ; ce sera en général le sanctuaire de l'ancêtre fondateur si le village est issu de la postérité de plusieurs frères, de l'ancêtre de la plus ancienne des familles si le village est issu de la postérité d'alliés, unis entre eux par des pactes successifs.

Devant le sanctuaire se dresse parfois un autel de pierres brutes empilées les unes sur les autres, sans ciment ni jointoyage, qui lorsqu'il n'a pas de nom particulier, porte le nom de « tablat eldjema'a » — la dalle de la djema'a.

Mais un rapprochement s'impose avec l'autel des premiers âges de la Bible dont le nom M.Z.B.H. paraît venir d'une même racine que le verbe « égorger »[14] ; ceci avant l'usage

14. *The interpreters dictionary of the Bible*, t. I, p. 96-b et Genèse, XXII, 9.

des autels « à cornes » du type phénicien — autel « édifié » à l'aide de pierres brutes, non taillées [15].

Dans les sanctuaires consacrés à des saints musulmans, ou aménagés à la mode de l'islam, plus exactement à la mode des sanctuaires citadins, il n'y a pas d'autel.

Dans l'ouest du département d'Alger, seuls les sanctuaires familiaux du Chenoua en sont pourvus, il ne s'en trouve pas ailleurs. Mais dans bien des endroits l'autel du sacrifice d'automne ou de printemps est un haut-lieu, saillie de rocher dominant le village « ta'assäst » — sanctuaire des génies gardiens — ou colline située non loin de là, sur laquelle se dresse le tombeau de l'ancêtre fondateur ou du saint protecteur : l'un paraît être employé en remplacement de l'autre, ce qui semble indiquer que, pour ces régions, l'autel remplace la montagne, ou que la montagne est un autel naturel. Ce qu'indique Hérodote à propos du sacrifice chez les Iraniens [16].

Nous avons vu qu'à Tifrit n-aït -el-hadj, chez les At Fliq, le sacrifice d'automne a lieu au sanctuaire dit ta*gh*ama*sh*t où se trouve le tombeau de l'ancêtre des mrab*th*in : Sidi Mhand Wali u-l-hadj, qui peut-être a remplacé là l'ancêtre des six *kh*aruba kabyles chassées par les nouveaux envahisseurs.

Bien des sanctuaires recevant l'hommage de tout un village par le sang répandu du sacrifice d'automne ont toutes les caractéristiques d'anciens hauts lieux, vieux comme les origines de la pensée méditerranéenne.

Au village de Tigunatin, chez les At Fliq, le sacrifice a lieu au sanctuaire dit djema'a l-arba'a à l'entrée du village. C'est un sanctuaire sans toit, autour duquel sont groupées les tombes des ihabbusen, la plus ancienne *kh*aruba des Aït Temelilt.

À Ayadi (Zekri) les sept quartiers du village se réunissaient près de la fontaine pour le sacrifice d'automne, au lieu dit « Tirzert », où habitait l'ancêtre fondateur : Ham*us*h Ayadi, venu du djebel Ayad dans le département de Constantine.

À Alma-tgema, le sacrifice a lieu au sanctuaire dit

15. *Exode*, XX, 25.

16. *Encycl. for Ethics*, t. XI, p. 18 *sq.*, art. « Sacrifice » (Iranian), E. EDWARDS.
HÉRODOTE, I, Clio, 132.

« djema'a g-ig*h*il » à la sortie nord du village, ce sanctuaire est une djema'a l-muluk — une mosquée des anges c'est-à-dire un lieu de réunion des Invisibles. Ce sanctuaire serait venu en une nuit du village d'Agmun, à l'ouest, à son emplacement actuel, sur un terrain qui appartient à la famille des Imalis*h*en chargée de l'ouverture des labours. Cette famille appartient à la *Kh*aruba des Im*gh*ig*h*en dont une autre famille, nous l'avons vu, les Is*h*alalen, exerce les fonctions de sacrificateur.

Au village de Tala Ibuddaden, village maraboutique qui revendique la descendance de Sidi Mhand elmuhub, toutes les fêtes religieuses se déroulent à « ag*h*aref u-aheddad » — la meule du forgeron — sans doute l'ancien haut lieu des premiers occupants, les paysans kabyles.

À Suq-el-had chez les Izarazen, les mrab*th*in qui ont fondé le village sont les descendants de Sidi Mni'a u-hamza venu vers le VIIe ou le VIIIe siècle de l'hégire de la région d'Aïn Bessem, ils revendiquent la descendance de Sidi Mançur venu, au même endroit vers le IXe de l'hégire. Le sacrifice a lieu, non pas près de la tombe de l'ancêtre prétendu, mais au sanctuaire dit « djema'a g-imnia'an » du nom du fondateur réel, la viande est partagée sur une pierre dite « tablat n-djema'a » — la dalle de l'Assemblée —.

À Abizar (Izarazen) le sacrifice d'automne a bien lieu près d'un sanctuaire situé au nord du village, mais ce sanctuaire renferme la tombe de Sidi l-hadj u-malek, fils de Sidi Mhand u-malek enterré à Tifrit n-aït u-malek chez les At Idjer. L'islam s'est inséré dans des institutions kabyles sans les déranger ni les modifier beaucoup. Ce sont, nous l'avons vu, les Aït Malik qui font office de sacrificateurs pour le village. Le lieu saint a peut-être changé de nom, comme a changé la famille chargée du sacrifice sans que soient remis en cause, ni le lieu ni l'offrande.

Dans la majorité des cas que nous venons de citer, le lieu préférentiel du sacrifice d'automne est situé en général près du sanctuaire de l'ancêtre fondateur du village, ou du sanctuaire particulier à la plus ancienne des *kh*aruba du village — qui est souvent celle des forgerons — ou à laquelle revient l'ouverture des labours ou la fonction de sacrificateur.

À Tala Hamdun (Kebbouch) dans les montagnes qui domi-

nent la Soummam, huit jours environ avant l'ouverture des labours, les bœufs sont égorgés près de l'ancien haut lieu des premiers occupants, « ta*kh*arubt n-at twafdit » — la maison du rachat ou du rapport — (en parlant d'un champ). Le sanctuaire des nouveaux arrivés, la tombe de Sidi Sa'adi ben Akli, s'est une nuit miraculeusement transporté près du vieux caroubier sacré qui ombrage l'ancien haut lieu.

Les bœufs sont achetés sur place et égorgés le jour même, une année par Roaz'ali des At Salah, l'année suivante par Yanuri Mahieddin des At Yahia, la troisième *Kh*aruba étant chargée d'ouvrir les labours.

Les chefs de famille ou leurs mandataires — leurs enfants — se mettent sur deux rangs, dans l'ordre des « *kh*aruba » et dans chacun de ces groupes, dans l'ordre des familles. L-'amin appelle le nom de chaque famille et remet alors les parts de viande.

Chez les Aït Yidir, dans la même région, les bœufs sont nourris dans l'écurie de la mosquée et sacrifiés devant la « mosquée » où se trouve le tombeau de Sidi Nçar, mort sans descendants, protecteur du village. C'est *uzi'a usahel*, le sacrifice qui facilite, qui aplanit : quatre hommes sont désignés à tour de rôle dans le village pour dépecer chacun des bœufs. Là encore, chaque organe est divisé en autant de parts qu'il y a de familles : les tas de viande portent le nom significatif de ta*khkh*amt — la maison — et sont répartis par tirage au sort à l'aide de tis*gh*ar — les bâtonnets —.

Il arrive quelquefois que le lieu choisi ne soit pas un sanctuaire, ni situé au voisinage d'un sanctuaire dont le souvenir a persisté. Peut-être s'agit-il d'anciens hauts lieux dont le caractère sacré était tel qu'il rendait inutile jusqu'à une simple pile de pierres sèches. Nous n'en avons constaté que quelques exemples : à Sidi Bubeker (Wagennun), à Berber (Izarazen), et au lieu dit « reba*dh* » chez les Bäni Ksila de Kabylie maritime, près du village d'Agmun Taida.

À Sidi Bu-Beker, nous l'avons vu, les bœufs en se rendant au lieu du sacrifice passent par « tibbura lfutuh » — les portes de l'inauguration — qui, en l'occurrence, sont un site naturel, sorte de porte immense, ouverte face au nord, entre deux rochers : « tiq*sh*rit » à l'ouest, pierre creusée en auge pour contenir de l'eau et « ad*gh*ag*h* ig*h*uzfan » — la pierre

longue — à l'est qui, comme son nom l'indique, est une aiguille de pierre.

À l'ouest, près de « tiq*sh*rit », se trouve une sorte de petit plateau dit « tälmät n-'ali u-hand » — la prairie irriguée d''ali u-Hand — où a lieu le sacrifice proprement dit, et le repas communiel dit « nnwäl iudjiben ».

Dans ce cas, les mrab*th*in conquérants semblent avoir adopté non seulement les coutumes locales mais leur théâtre traditionnel même.

À Berber, au douar Izarazen, le lieu du sacrifice se trouve également en plein air isolé de tout sanctuaire : son nom est « tannuwalt ».

Enfin, si le sacrifice des bœufs ou à tout le moins le partage des viandes se fait sur un autel de pierres brutes, il s'agit dans plusieurs villages, d'un pic rocheux ou d'un escarpement surplombant le village qui supporte le sanctuaire et fait en même temps office d'autel.

À Bu-Mansur, chez les At-Fliq, le sacrifice a lieu près d'un sanctuaire sans tombe, où les femmes viennent déposer leurs offrandes de lampes de terre, sanctuaire habité par les génies gardiens et où, en temps de guerre, veillaient les deux hommes chargés de surveiller les approches du village. Ce sanctuaire dit « a*sh*effar » — l'endroit où l'on coupe en morceaux — garde la porte du nord, il est construit sur un monticule très escarpé haut d'une cinquantaine de mètres et que les bœufs doivent gravir, tirés et poussés par les hommes, pour y être égorgés. Au pied de cette élévation de terrain se trouve une pierre plate dite « adg*h*ag*h* buduz » — la pierre de l'écrasement — 'assäs — génie gardien — de la porte du nord. Certains habitants de Bu Mansur supposent que les victimes sacrificielles étaient précipitées du haut d'a*sh*effar sur la pierre de l'écrasement ou que l'on jetait sur cette pierre les morceaux dépecés des animaux.

De même au village d'Azru, dans la même tribu, c'est au sanctuaire de Sidi 'ali u Belqasem, perché sur un monticule face au nord que se déroule le sacrifice.

À Ig*h*il mahni chez les At Djennad, l'autel est un rocher de vingt mètres de hauteur environ, il donne son nom au sanctuaire qui s'élève près de lui : « djema'a bu*sh*ruf » — la « mosquée du rocher ». Au pied même du rocher, poussent

un caroubier que les femmes vont visiter et un bosquet sacré (*kh*elwa) où elles déposent leurs offrandes de lampes de terre.

À Tig*h*ilt bu-ksäs, le sanctuaire près duquel se déroule le sacrifice d'automne porte le nom de djema'a bugni — la mosquée du mamelon. Il est construit sur une élévation de terrain au sud du village : le haut lieu semble ici avoir prévalu sur l'orientation dans les points cardinaux.

À Tabuda (Zekri), le sacrifice a lieu sur la montagne qui domine le village au nord, le Garinun, haut lieu où habitent les génies gardiens et les âmes des morts qui viennent s'y poser, sous la forme d'oiseaux de proie.

De même à 'Arbi, chez les Iflissen, le sacrifice a lieu habituellement à djema'a n-'arbi, lieu de réunion habituelle du village ; il aura lieu à « jlahem », sanctuaire bâti sur une hauteur au nord du village, si les pluies qui rendent efficaces les labours ne sont pas encore tombées.

À Magura, dans le même douar, le même sacrifice se déroule suivant un programme précis : d'abord, le sacrifice lui-même qui a lieu au sanctuaire de Tasa'adit ta*kh*lufit, ancêtre de la famille Maaskri à qui revient de droit la charge de commencer les labours ; c'est le seul cas constaté au cours de cette enquête d'un groupe revendiquant la descendance d'une femme. Il est vrai que le prénom de Tasa'adit est répandu en Kabylie, il vient d'une racine sa'ad — heureux — et ta*kh*lufit d'une racine *Kh*.L.F., repousser, donner des rejetons (en parlant d'une plante). Cette entité féminine est bien certainement une représentation de la fécondité.

Le sanctuaire est double, séparé en deux pièces par une cloison : dans le premier se trouve Tasa'adit ta*kh*lufit, dans l'autre Sidi 'abd-esslam, saint musulman mort dans ce village sans descendants (parèdre de la première ?) dont la présence assure en tout cas l'orthodoxie des dévotions faites en ce lieu.

Près de ce sanctuaire pousse un frêne miraculeux, à la hauteur de la tête de Tassadit ta*kh*lufit. Cet arbre pousse contre le mur du sanctuaire, il se penchait de plus en plus et menaçait de ruine l'édifice tout entier, en une nuit il s'est miraculeusement courbé jusqu'à faire un arceau, mais en sens inverse, épargnant le sanctuaire.

Après le sacrifice d'automne, les fidèles s'arrêtent sur le

chemin du retour à Sidi Mhand elmuhub, qui est un sanctuaire sans tombe. Le saint est venu là sous forme d'oiseau puis en est reparti pour mourir à Terga hyun où il est enterré. Ce dernier sanctuaire est surtout visité par les femmes qui désirent avoir des enfants. Son angle, reste encombré par l'habituel tas de débris de lampes de terre, demandes multipliées adressées à la fécondité venue des morts.

La circumambulation

Arrivée devant le sanctuaire, la paire de bœufs en fait sept fois le tour, dans le sens des étoiles, comme au tombeau de Sidi Mhand Walli u-l-hadj dans le sanctuaire de « Taghamesht » chez les At Fliq, ou comme à « jlahem » le haut lieu du village d''Arbi chez les Iflissen.

Les victimes sont ainsi présentées aux saints et aux invisibles des quatre points cardinaux, afin qu'ils les agréent, ce rite est le dernier qui précède l'égorgement : dans un autre contexte, il constitue une menace de sacrifice pour des bœufs rétifs que l'on présente au sanctuaire comme pour les égorger.

Chez les Bäni-Hawa, lorsque des bœufs s'entendent mal ou n'obéissent pas à l'aiguillon, leur propriétaire les amène au sanctuaire de Sidi 'abd el-Qader, et leur en fait faire sept fois le tour comme pour une circumambulation avant sacrifice.

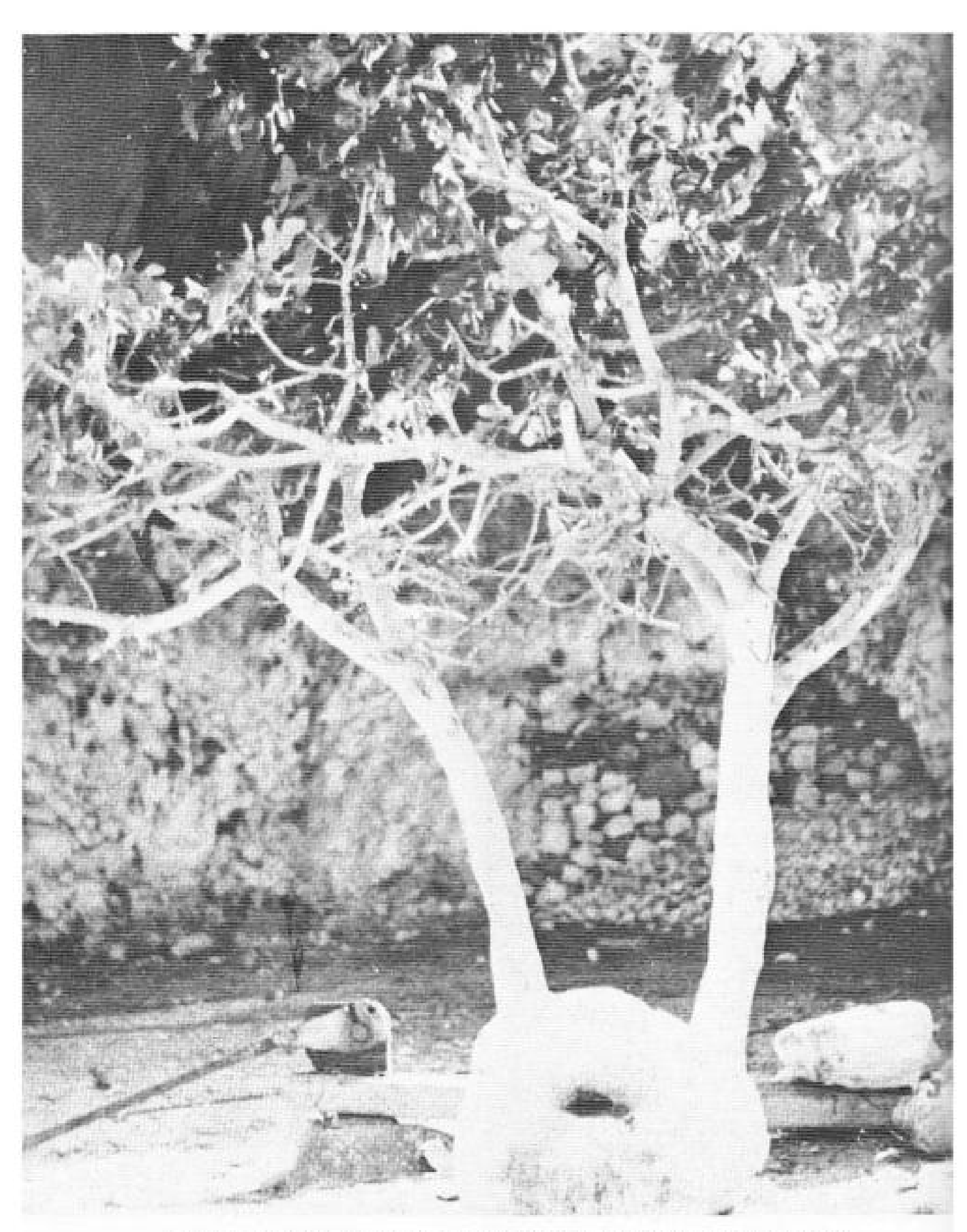
Cette menace faite à des bœufs rétifs se retrouve dans un bout rimé du *Shaïkh* Mohand el-huçein de Taqa.

« Ay izger
ma di-k telha twunza
nukkni nebg*h*a -k i-tyerza
ma di-k tfra twunza
ad ileqem waklan si-tfenza. »

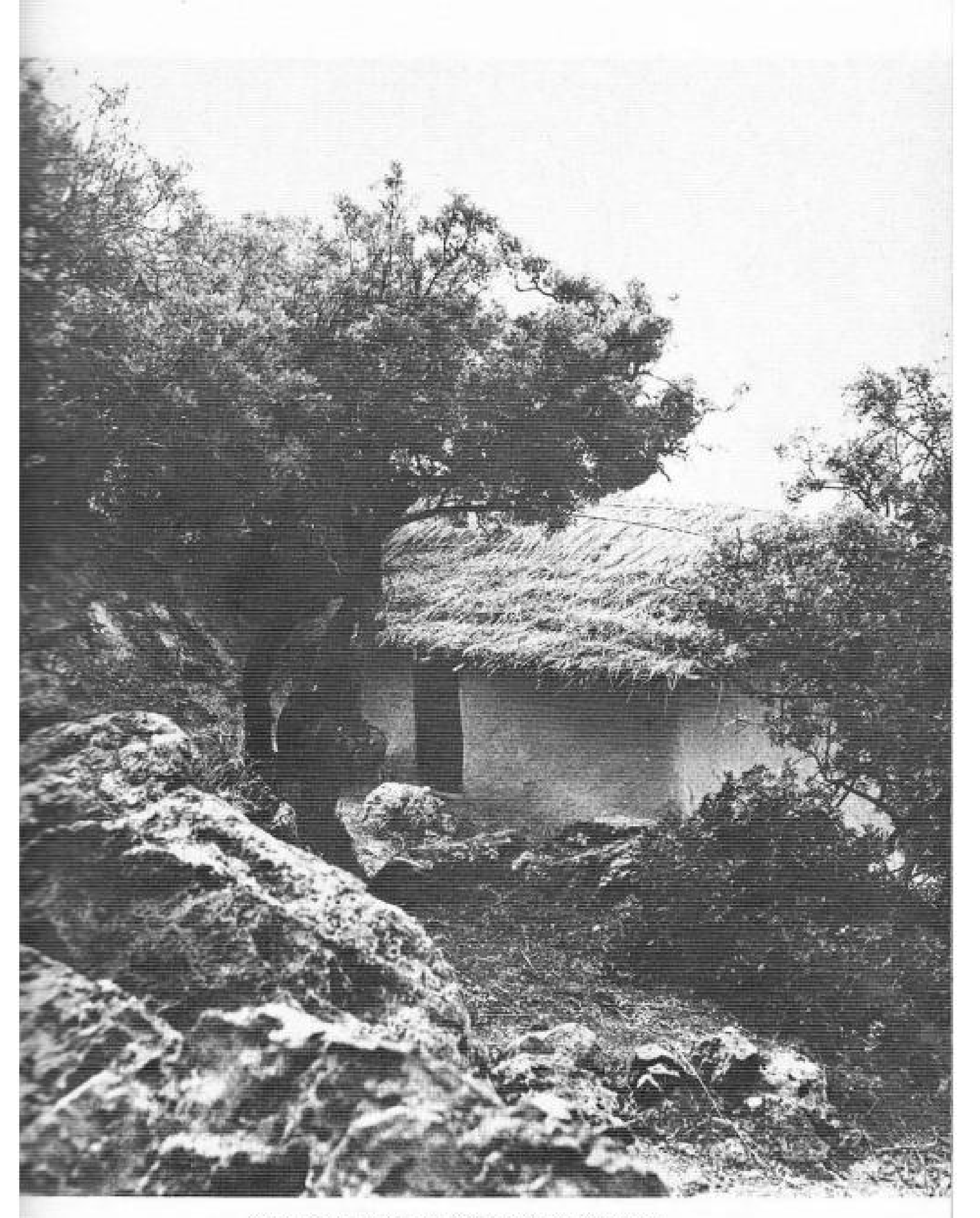
Ô bœuf!
si ta « marque de chance » est bonne
nous te voulons pour les labours
si elle est mauvaise
le nègre t'améliorera par les pâturons.

L'arbre des morts. Kabylie (région d'Azazga).

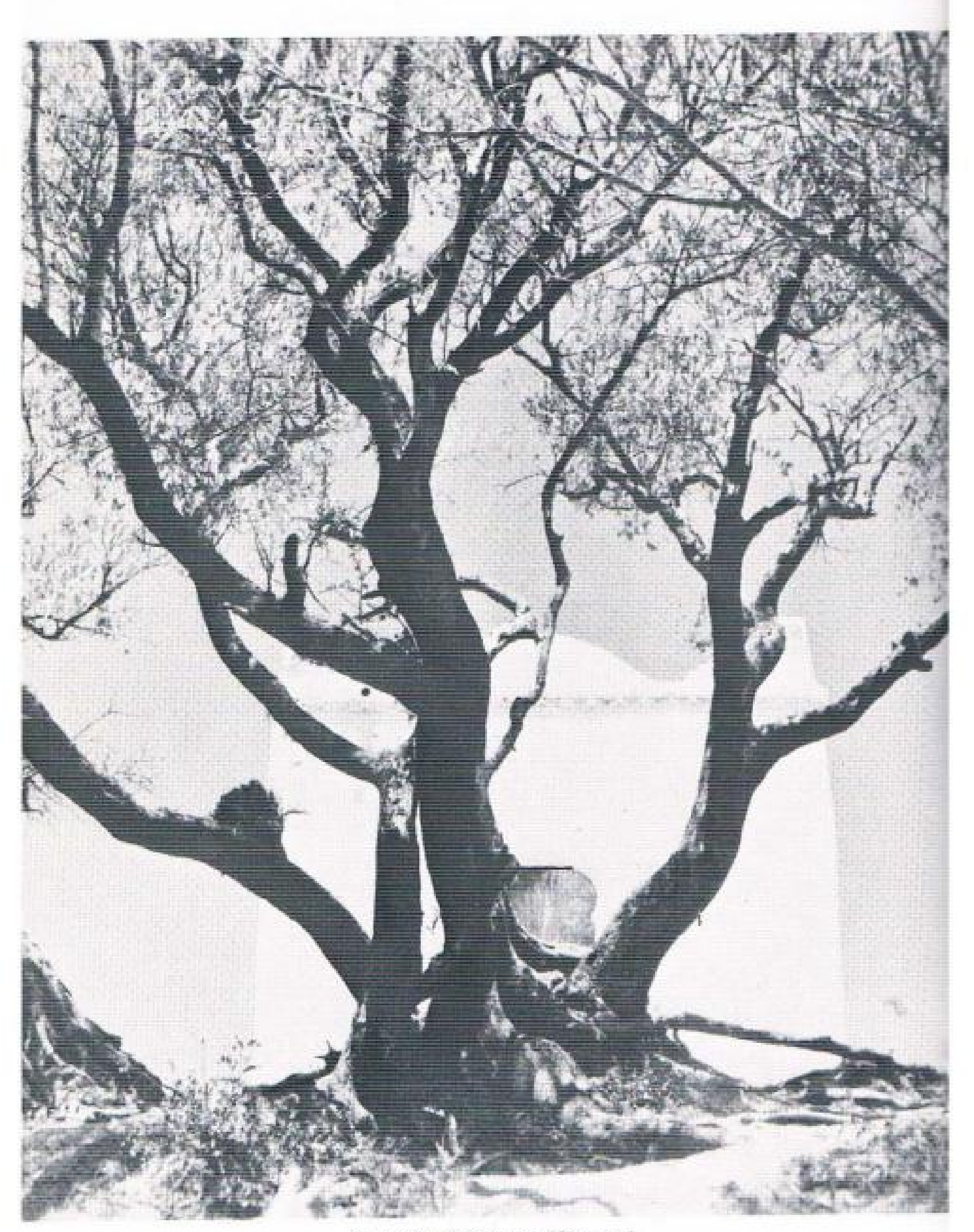
Tombe à stèles de bois dans la vallée du Chélif (Bäni Ghomeriane).



Enclos sacré. Meule dormante d'un ancien moulin et chêne vert passés à la chaux.



Sanctuaire et bois sacré. Sidi ben Zahra (Chenoua).

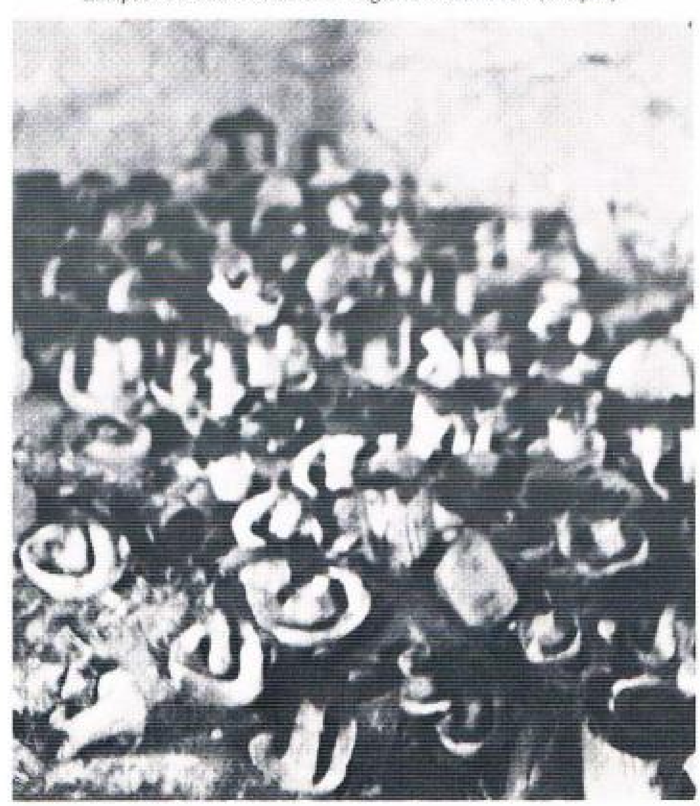


Sanctuaire Sidi Otman (Chenoua).



Tazibba - cuirasse - jadis déposée dans le sanctuaire de Sidi Mhand Wali U-lhadj. At Fliq (Kabylie, région d'Azazga).

Lampes votives de terre dans l'angle d'un sanctuaire (Kabylie).

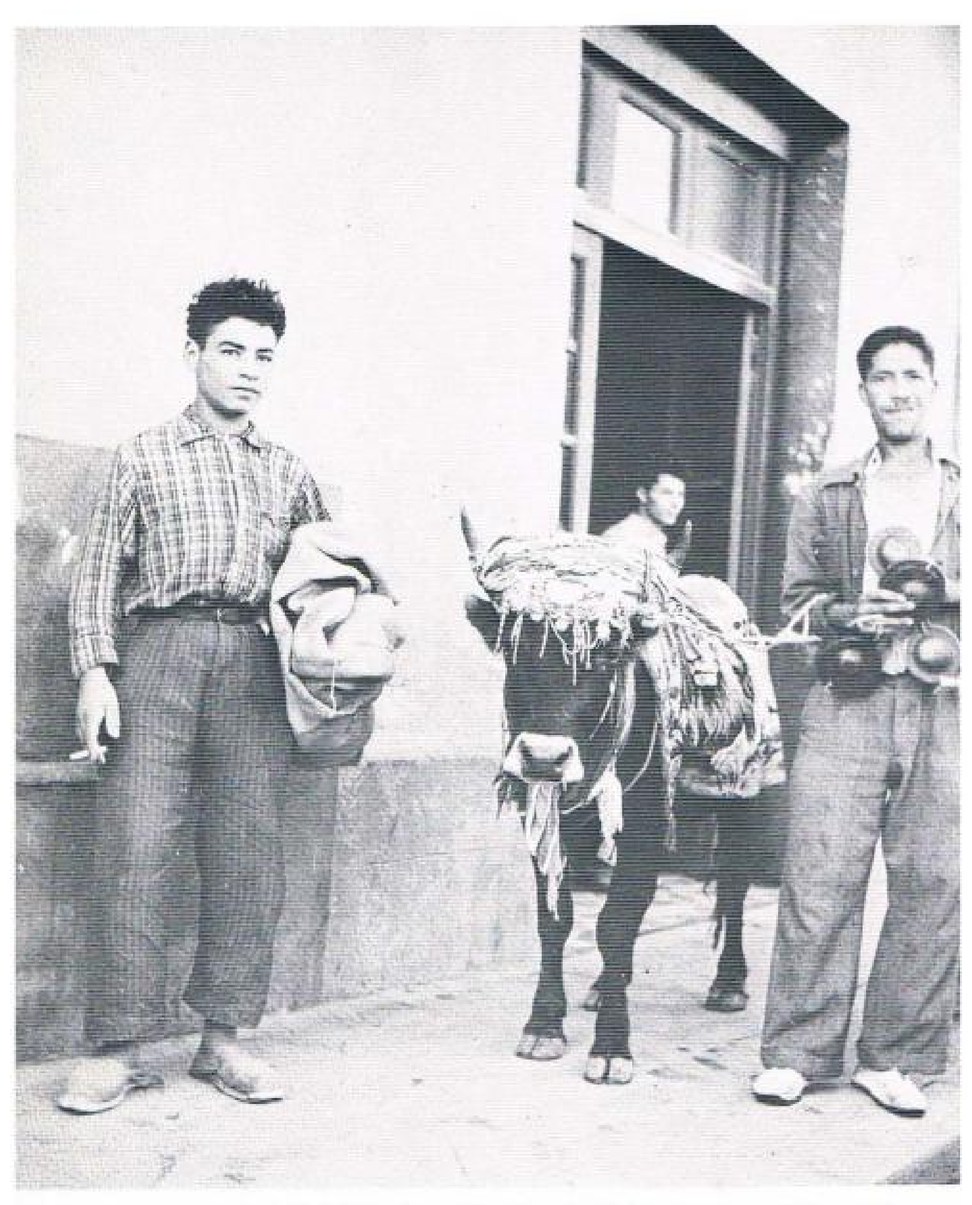




Ashaqur - hache sacrée -, sanctuaire de Sidi Mhand bu-Shaqur Tiwidiwin (at Djennad).



Tazemmurt en Sidi Musa. Reste d'un olivier sacré devenu relique. Bāni Wughlis
(vallée de la Soummam).



Vache destinée à l'un des sacrifices des cultes de fécondité. Tiaret (Sud oranais).



Le sacrifice d'automne (Kabylie du Djurdjura).



Araire de bois déposé dans un sanctuaire familial (Chenoua).



Position du laboureur pour le tracé du premier sillon.



Repas des premiers labours (Bāni Snus, Ouest algérien).



Les soufflets de la première forge.

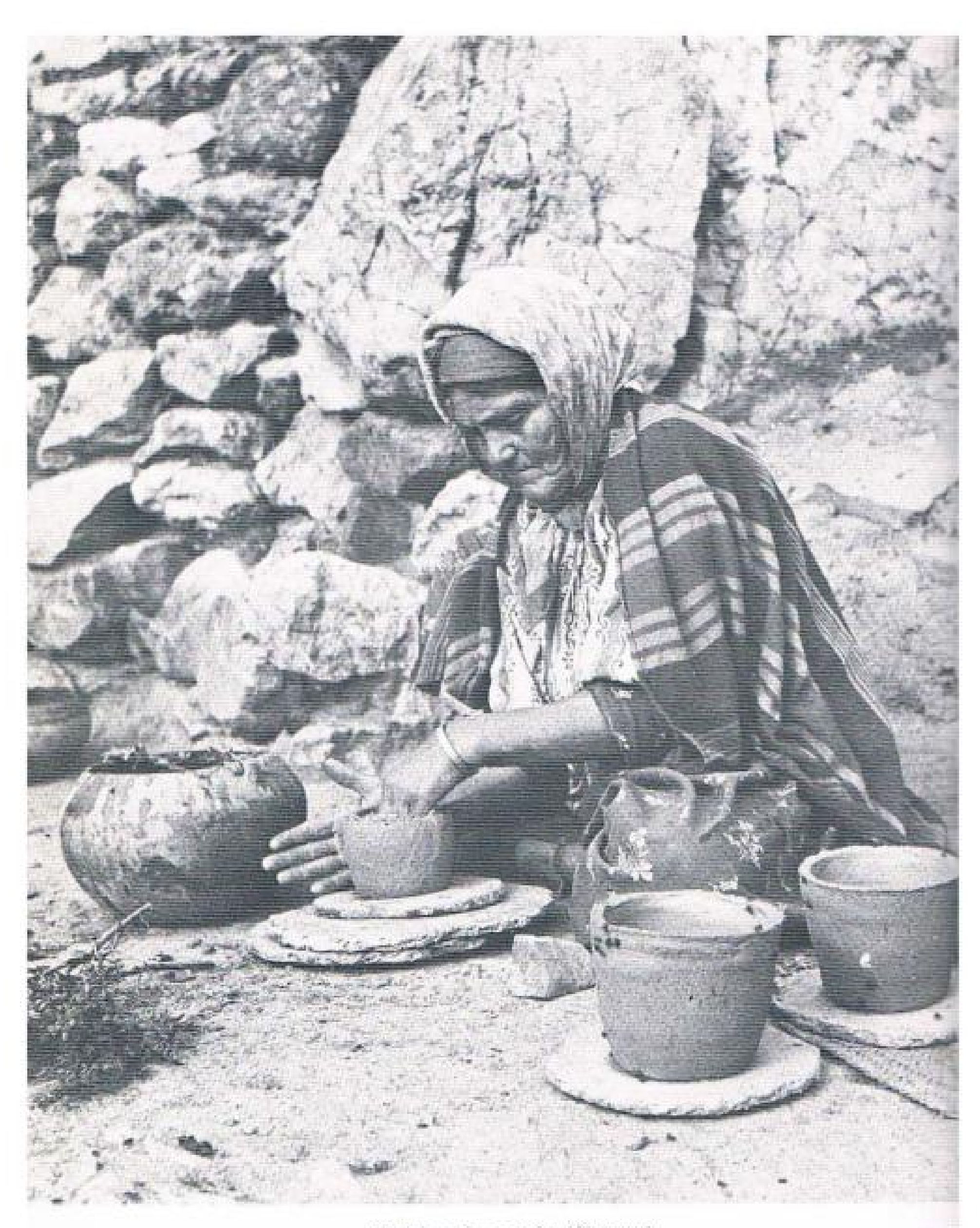


Aghondja. La fiancée de la pluie (Djurdjura).



L'ourdissage du métier à tisser. Au premier plan à droite, le « tamis des labours » (Aurès).

◄ Recueil de l'argile nouvelle (Ouadhias, Djurdjura).
La femme de droite a un masque d'argile blanche (masque de beauté).



Modelage des poteries (Chenoua).

Dans ce cas, *twunza* désigne un signe au front, marque d'un tempérament bon ou mauvais, *ileqem* d'une racine L Q M signifie greffer et améliorer[17]; *aklan* désigne les nègres, c'est-à-dire les bouchers, descendants d'esclaves noirs; *tfenza* les ouvertures situées dans les membres inférieurs entre les métatarsiens, par lesquelles les bouchers accrochent les bœufs abattus pour les découper.

Ce rite de circumambulation appliqué à des animaux rétifs est un souvenir des sacrifices de bœufs, même lorsqu'ils ne se pratiquent plus, comme à Sidi 'abd-el-qader des Bäni-Hawa.

Ailleurs, il précède la dernière phase du sacrifice, les bœufs sont jetés à terre, les membres liés, et égorgés face à l'est, l'un après l'autre, par le forgeron qui prononce la formule rituelle trois fois répétée :

« Bismillah llah uakbar. »

Autrefois en Grande Kabylie, comme dans la Grèce antique, les bœufs du sacrifice, debout, recevaient sur le garrot une blessure profonde faite à l'aide de la hache à deux tranchants « amentas », pour être ensuite égorgés. La présence de la hache bipenne, lors du sacrifice d'un taureau, est attestée au VIe siècle par Corippe dans son poème épique « la Johannide ». Mais sans doute faut-il prendre le vers « frappé au front de la hache à deux tranchants » comme une licence poétique, car il ne peut s'agir — pour des raisons techniques — que d'une blessure à la nuque[18]; cette marque était destinée à faciliter la prise de possession de la victime par les entités invisibles.

Quoi qu'il en soit, cette coutume subsiste encore dans le souvenir des paysans, comme est présente dans leur outillage la vieille hache à deux tranchants de Crète ; si elle n'est pas complètement tombée en désuétude, elle est malaisément avouée parce que non conforme à l'orthodoxie musulmane.

Quelle que soit la technique du sacrifice, le sang jaillit et donne à la cérémonie son sens réel d'expiation, de purification et de protection. « C'est par le principe de vie (qu'il porte)

17. J.-M. Dallet, *op. cit.*, p. 162, s.v. 1583.
18. Corippe : « la Johannide », *Revue tunisienne*, 1900, p. 273, t. VII.

que le sang fait l'expiation », comme le dit le Lévitique (XVII, 11). Les paysans disent que le labour est dangereux comme une épidémie et c'est pour cela qu'il faut sacrifier avant les labours comme pour se garder d'une maladie : le sacrifice protège car c'est aussi un contrat, une arche d'alliance entre les Invisibles et les hommes.

Les animaux sont rapidement déliés et lâchés pour être libres dans leur agonie; le sang coule sur le haut lieu, sur le rocher ou sur l'autel de pierres brutes, donnant au geste sa pleine signification, noces sanglantes des deux principes de l'âme. Les hommes assistent au dépeçage des bêtes et au partage des viandes, pendant que les Invisibles s'assemblent autour du sang répandu « comme des oiseaux de proie ».

Le partage des viandes

Le partage des viandes est le moment du rite le plus chargé de sens social; il semble qu'il ait débordé sur le sacrifice tout entier et, dans bien des cas, lui a donné son nom tel qu'on le trouve en Grande Kabylie : « uzi'a » d'une racine arabe (W Z'a — répartir, diviser, partager —[19] ou « time*sh*re*th* » d'une racine « *SH* R *DH* » — stipuler, indiquer des conditions — sans doute dérivée elle-même d'une racine « *SH* R *TH* » — poser des conditions, convenir de —[20]).

En effet, il ne s'agit pas seulement de partager des viandes mais bien de délimiter d'une façon précise une communauté, un groupe humain. Prendre une part de viande signifie faire partie de cette communauté, en accepter les règles et, en contrepartie, avoir droit à sa protection. Le droit à la chair du sacrifice d'automne et la possession d'une paire de bœufs sont les conditions nécessaires pour qu'un chef de famille puisse prendre part aux labours, obtienne une parcelle de terres collectives, et bénéficie ensuite des moissons qui y lèveront.

En règle générale l'un des bœufs du sacrifice est divisé en autant de « tas » qu'il y a de familles dans le village, cha-

19. J.-M. Dallet *op. cit.*, p. 162 : 1583.
Beaussier : *Dict. pratique arabe-français*, p. 1053.

20. J.-M. Dallet, *op. cit.*, p. 33 : 309 et 310.
Beaussier, *op. cit.*, p. 521.

cun des tas comprenant un morceau de chacun des organes du bœuf ; l'autre animal est divisé en autant de parts qu'il y a de membres dans la communauté, pour que chacun ait de la viande à manger ce jour-là ; on y ajoute au besoin la chair de moutons et de bœufs achetés pour la circonstance, car pour beaucoup c'est l'une des rares occasions de l'année de pouvoir manger de la viande.

Ce morcellement des animaux sacrifiés en vue de leur consommation n'a rien d'anormal en Afrique du Nord ; sur les marchés, la viande est ainsi vendue en morceaux grands comme la moitié d'une main, enfilés en chapelet sur une cordelette d'alfa. Ce qui différencie ce partage rituel du débitage de boucherie, c'est d'abord la volonté de faire des tas de viande égaux pour chacune des familles du village, et d'y inclure un morceau de chacun des principaux organes de la victime comme pour en donner un résumé.

Ces tas de viande portent le nom de « tashimt » dans la région d'Azazga en Moyenne Kabylie, de « tasqart » en Kabylie Maritime, enfin en Grande Kabylie ils portent le nom significatif de « ta*khkh*amt » — petite maison — ce terme étant employé la plupart du temps au sens de famille restreinte, de famille conjugale, ou foyer.

Chez les At Yenni chacun des tas — ta*khkh*amt — comprend vingt morceaux provenant, comme nous l'avons vu plus haut, des principaux organes de la victime.

Si par exemple, il y a trente personnes dans une famille le chef de famille prendra un tas et demi. Les mrab*th*in — qui forment une caste sacerdotale — prennent tout un tas ou plusieurs tas, mais ils ne peuvent partager un tas avec une autre famille sauf, dans le cas, improbable chez les At Yenni où il y aurait deux familles de mrab*th*in dans un même village de paysans.

Le partage d'automne

La viande des sacrifices ainsi divisée est répartie par le sort, c'est-à-dire par les Invisibles, entre les chefs de famille.

Les hommes sont rassemblés devant le sanctuaire de l'ancêtre fondateur du village ; la viande a été tranchée sur l'autel de pierre, les tas sont alignés sur un tapis d'herbe

fraîchement coupée disposé sur l'esplanade dallée de pierres brutes ou de terre battue qui s'étend devant le sanctuaire. Chaque homme remet à un enfant choisi par la « *dj*ema'a » un objet familier ou un bâtonnet qu'il reconnaîtra ensuite facilement ; l'enfant met tous ces objets dans un pan de son vêtement, les prend au hasard et les dépose rapidement devant chaque tas de viande. Le premier partage est fait, il porte le nom de « aq*shudh* » — littéralement « le bois », c'est-à-dire le partage par les bâtonnets.

C'est à tort que James Février dans son « Histoire de l'Écriture » parle, à propos d'un partage d'automne en Kabylie, de bâtons « pourvus d'une marque qui servirait à la répartition des parts de viande chez les Kabyles... marqués de signes prégraphiques »[21]. Il s'agit en réalité d'objets familiers : étuis à lunettes, boîtes d'allumettes, paquets de cigarettes froissés ou bâtonnets reconnus par leurs propriétaires à leur forme, leur couleur ou aux particularités de leurs cassures.

Le mot « aq*shudh* » et le plus souvent le mot « tis*gh*ar », employés dans les montagnes berbérophones du nord de l'Algérie pour désigner toute espèce de recours au sort, signifient au sens propre un petit morceau de bois, un bâtonnet. Ces mots rattachent cette tradition du partage des viandes et de leur tirage au sort au très ancien passé méditerranéen. En grec « kléros » désigne un bâtonnet, le sort et le recours au hasard. Georges Thomson, dans ses « Studies on Ancient Greek Society », nous dit que tous ces mots sont indo-européens et qu'il est facile de retrouver les mêmes bâtonnets chargés du même sens de « sort, hasard » en vieil irlandais, ou en allemand ancien[22]. Le fait que le même trait de culture se retrouve dans les montagnes du nord de l'Afrique prouve simplement qu'il dépasse largement l'aire des civilisations dites indo-européennes. Il serait intéressant à ce propos de connaître le procédé par lequel les paysans du Proche-Orient assurent la redistribution des terres dans le cas du « musha'a ».

Les autres faits qui entourent les partages d'automne vont nous montrer que nous ne sommes pas en présence d'un

21. James G. Février : *Histoire de l'écriture*, p. 30.
22. G. Thomson : *Studies on Ancient Greek Society*, p. 327.

contexte indo-européen, mais que nous atteignons une couche très ancienne de rites et de croyances qui se retrouvent également dans toute l'aire sémitique méditerranéenne.

Les chefs de famille vont ensuite, pour le second partage, indiquer le nombre des membres de leur maisonnée et percevoir une quantité de viande correspondante.

Pour les absents, nombreux depuis que s'accélère l'émigration vers la métropole, il existe deux régimes : chez les At Yenni leur part est reçue et payée par leurs familles, ceci jusqu'en 1954 environ. Ailleurs, si un chef de famille est absent, sa part est prise par le chef de sa *kh*aruba, son frère, ou son fils ; si c'est un célibataire il ne prend pas part à la répartition. Les veuves demeurées au village prennent une part de l'uzi'a si elles le veulent.

Le partage des viandes a une signification particulière et une portée sociale singulière, puisqu'il consacre l'appartenance à un village, à une communauté.

À Suq-el-had chez les Izarazen, en Kabylie Maritime, les descendants de Si Mnia'a-u-hamza partagent la viande du sacrifice collectif sur un autel de pierre monolithique dit tablat en djema'a érigé devant leur sanctuaire particulier, — djema'a g-imni'an, dans leur ancien village d'origine. Ce rocher est creusé sur sa face supérieure d'une petite cupule — véritable signe prégraphique celui-là — destiné à rappeler au sacrificateur, lors du partage des viandes, que les habitants du village voisin, El-Hamel, n'ont pas le droit de venir prendre leur part comme ils le faisaient auparavant et qu'ils ne peuvent plus revendiquer la descendance du saint fondateur.

Sidi Mançur est venu deux siècles environ après Sidi Mnia 'a-u-Hamza et semble avoir conclu une alliance avec les descendants de ce dernier ; depuis, ceux-ci se réclament de lui et ont écarté de cette succession prestigieuse les descendants du Shärif elhamel leurs anciens alliés, dont l'ancêtre est venu de Bou-Saada, s'établir là, à une époque indéterminée.

Il est tout d'abord frappant de voir combien les mrab*th*in de Kabylie se sont adaptés aux coutumes berbères ; ensuite, et c'est là notre propos, que le partage des viandes est synonyme de la descendance d'un ancêtre commun, ou de l'acceptation d'un individu au sein d'un village par les descendants de l'ancêtre fondateur. La non-participation à ce

partage trace une frontière invisible mais certaine entre des individus ou des groupes qui peuvent être des voisins, au sens topographique du terme, sans être alliés.

Au village d'Abizar, chez les Izarazen, cinq des quartiers font l'uzi'a ensemble, le sixième les Aït abdallah sacrifient à part, en revanche, les Aït *Kh*eleften, descendants de l'ancêtre fondateur 'ali-ubellid ont « fait entrer à l'uzi'a » les iheddaden — les forgerons —, pour augmenter leur nombre en hommes.

On dit dans ce cas :

> « 'ali-ubellid isek*sh*en iheddaden *gh*er l-uzi'a »
> *'ali-ubellid a fait entrer les iheddaden à l'uzi'a.*

Un individu qui aura obtenu l'-'anaya d'une famille, c'est-à-dire sa protection et son hospitalité — à titre définitif —, « entrera à l'uzi'a » « par » cette famille, et devra se marier dans cette famille. Le cas est fréquent, dans l'histoire des villages, de fugitifs, de déracinés, meurtriers, nomades montés trop au nord, ou artisans ambulants qui sont ainsi entrés dans des familles à une époque où le nombre d'hommes était l'un des facteurs les plus importants du rang social et de la considération d'un clan patrilinéaire.

La première fois que le nom d'un enfant est annoncé par le chef de famille au partage de la viande, un morceau particulier lui est attribué «taqsbut » ou muscle qui unit le haut de la cuisse de l'animal au bassin. À ce moment, le chef de famille doit faire un don au sacrificateur — de cent à mille francs de 1952 selon les moyens. Peut-être peut-on rapprocher de ce fait le nom de l'un des plus fameux chefs de guerre des Iflissen, qui représentait la tribu tout entière aux réunions de l'Assemblée de la Confédération « djema'a en taqbaylit » : Mohand taqshbit, un orphelin dont personne ne connaissait le père et qui sans doute avait acquis son droit de cité au moment du partage d'automne.

L'enfant recevra ensuite sa part du sacrifice, c'est-à-dire que son père la percevra en même temps que celle des autres membres de la famille, faisant ainsi entrer son enfant dans la vie sociale du village : le reconnaissant et le faisant reconnaître. Cette part de viande sera consommée par la « qibla » — l'accoucheuse qui a aidé la mère dans sa parturition —

jusqu'à ce que l'enfant soit en mesure de manger lui-même sa part de viande d'adulte.

Il est à noter que ce muscle est l'un de ceux qui « travaillent » au moment de l'accouchement : à l'emboîture de la hanche, où Jacob a été frappé par l'ange au gué de Jabbok — « C'est pourquoi, jusqu'à ce jour les enfants d'Israël ne mangent point le tendon qui est à l'emboîture de la hanche, car Dieu frappa Jacob à l'emboîture de la hanche, au tendon » (Genèse, XXXII, 32).

Les étrangers sont soigneusement écartés de ce partage car ils acquerreraient ainsi le « droit de cité » dans le village, droit à la protection du village, droit aux délibérations, droit au partage des terres ; la consommation de la viande des bœufs du sacrifice est seule source de ces droits, même lorsqu'elle est obtenue par la ruse ou par la force : nous en avons un exemple chez les At Fliq.

Deux familles des At Wug*h*lis sont venues s'installer au lieu dit Affrun, puis de là en un lieu dit « tawrit », à trois kilomètres au nord de l'actuel village d'Aguni-Mzaïm ; ces deux familles, les Mezwani et les Mezred n-at Wughlis s'étaient organisées en village, lorsqu'au moment de l'uzi'a, ils furent victimes d'une attaque. Un autre village s'était fondé non loin de là avec quatre familles venues aussi des At Wug*h*lis : les u-Yussef et les Ahettal, formant le quartier des Ijqduden, les u-Ma'amer et les u-Sliman formant deux quartiers séparés.

Les Ijqduden arrivèrent au moment où se faisait le partage des viandes, ils prirent par la violence un tas de viande chacun et, dans le combat qui précéda et suivit ce vol, tuèrent sept personnes.

Les viandes consommées, l'alliance était faite : les Mezwani et les Mezred n-at Wug*h*lis se déplacèrent vers le sud et fondèrent l'actuel village d'Azru ; une famille des Ijqduden, les Missun vint les y rejoindre pour compenser la perte en hommes qu'ils avaient infligée à leurs ennemis d'hier. Le reste des Ijqduden, avec les u-Ma'amer et les u-Sliman s'installèrent non loin de là, de l'autre côté du torrent, au sud et fondèrent le village d'Alma-Ges*h*tum. Depuis les deux villages font l'uzi'a en commun, au sanctuaire de Sidi 'ali, entre les deux villages, vers l'ouest face à l'ennemi commun les At Djennad. C'est la famille Missun, autrefois des Ijqduden,

maintenant du village d'Azru qui exerce les fonctions de sacrificateur; la famille Ahettal des Ijqduden du village d'Alma Ge*sh*tum commence les labours : ce sont des forgerons et des tailleurs de pierre; la famille u-Yusef du même quartier marche la première en guerre pour les deux villages.

Le chef de la famille Ahettal, avant de commencer les labours, doit voler une pièce de charrue ou un instrument aratoire à ses voisins. Nous étudierons plus loin l'importance du vol rituel dans le début des labours.

La présence des mraḅ*th*in n'a modifié en rien ce rituel : les nouveaux arrivants ont pu soit faire l'uzi'a entre eux, soit se soumettre socialement aux paysans kabyles, tout en devenant leurs chefs dans la nouvelle foi : c'est le cas du village des Imançuren chez les At Fliq, qui partagent l'uzi'a avec le village de paysans kabyles de Qissun; le sacrifice a lieu près du sanctuaire de Sidi Mohammed u Mançur, fondateur du village des Imançuren, à la limite ouest du village de Qissun à l'emplacement même de son ancien sanctuaire. C'est une famille kabyle de ce dernier village, les Ramu*sh*, qui a conservé le privilège d'ouvrir les labours pour les deux villages.

Ainsi, de cette alliance de deux villages par le sacrifice, nous pouvons envisager l'alliance dans les mêmes conditions de plusieurs villages plus ou moins proches les uns des autres, première étape vers le synoecisme de la Cité, que nous nous proposons d'étudier dans un autre ouvrage.

Chez les Izarazen, les villages de Tirilt, Bu-Sahel, Bu-Aïsi, font uzi'a ensemble; les villages voisins de Tazelmat et Aït Si Saïd font de même, les Aït Rabah font l'uzi'a de leur côté mais commencent les labours pour les cinq autres villages, ce qui nous amène à distinguer deux fonctions, par le sacrifice accompli au nom de la Cité et la « royauté » agraire.

Il en est autrement dans le village de Mira : ce village est formé de trois hameaux : Aguni-Mira, A*sh*ruf Mira et Aqenni*sh*, habités respectivement par les descendants de trois frères : Belqasem, Ahmed u'ali et Uba*gh*ru*sh*, à ce dernier s'est jointe la famille Ait Wali venue du village de Massuta dans la région de Dellys.

Chacun de ces trois groupes a son sanctuaire : djema'a bugni — la mosquée de la colline — à Aguni Mira; djema'a

lmuluk — la mosquée des anges — à A*sh*ruf-Mira et djema'a l-hadj bu sba'a l-hidjan — la mosquée du pèlerin aux sept pèlerinages — à Aqenni*sh*, près de laquelle se trouve le cimetière des enfants. Au centre du triangle ainsi défini, se trouve le caroubier sacré et la maison des hommes pour les délibérations communes.

Cette triplicité géographique matérialise sur le terrain une triplicité des fonctions.

L'uzi'a a lieu à djema'a bugni — la mosquée de la colline — le haut lieu le plus ancien, le sacrificateur étant pris parmi les descendants de Belqasem, l'aîné des trois frères fondateurs ; les rites de pluie ont lieu à Aqenni*sh* au sanctuaire dit djema'a bu sba'a l-hidjan — la mosquée du pèlerin aux sept pèlerinages. En effet, comme nous le verrons plus loin, les rites de pluie font souvent appel à la prière dite çalat l-istisqa prévue par l'orthodoxie musulmane. Dans le même village d'Aqennish, c'est encore l'homme le plus âgé des Uba*gh*rush qui trace le premier sillon au matin des premiers labours et qui « ouvrait » naguère les expéditions guerrières, marchant en tête des hommes armés et portant l'étendard.

Cependant, chacune de ces trois agglomérations a gardé une certaine autonomie : il n'y a pas de sanctuaire commun et les jeunes mariées vont puiser de l'eau le septième jour après les noces à la fontaine de leur hameau.

De même, dans chaque village, les différents quartiers qui les composent pourront ou non faire l'uzi'a en commun. Le village d'i'aga*sh*en est divisé en sept quartiers : les Aït Mhand, les Aït Saïd et les Aït Mansur qui font l'uzi'a ensemble, les Aït g-um*gh*ar, les Ibel'aiden et les Aït Mahyu d'un autre côté, les Aït Uksil venus de Beni-Ksila qui font l'uzi'a à part et commencent les labours, car ils sont les descendants de l'ancêtre fondateur : Uaka*sh*.

En Petite Kabylie, dans la région de la Soummam, le village de Tifra comprend quatre quartiers : « Azellăl », ta*kh*li*sh*t, ta*kh*naqt, tig*h*ilt », qui ont chacun une origine différente, aussi ont-ils chacun leur sanctuaire particulier où ils sacrifient le même jour mais séparément pour l'uzi'a d'automne.

Ainsi, dans les régions d'habitat dispersé comme le Zakkar, le Chenoua et tout l'ouest du département d'Alger, les

bu*kh*ka isolées, ou fractions d'une même tribu, se comportent de la même manière : chaque fraction faisant son sacrifice à son sanctuaire particulier, la tribu tout entière se retrouvant au sanctuaire commun. Si le village kabyle fonctionne comme une fraction repliée sur elle-même, regroupée sur la défensive au sommet d'une colline, plus homogène que l'ensemble formé par les maisons dispersées du Zakkar ou du Chenoua, en revanche dans les régions d'habitat dispersé, la tribu semble avoir mieux conservé le souvenir et le culte de l'ancêtre commun, même lorsque celui-ci a été remplacé par un saint musulman venu du Maroc — de Segiet el Hamra.

Dans certaines régions de Kabylie comme chez les Bäni Ksila les victimes du sacrifice d'automne sont des moutons au lieu d'être des bœufs. Il en est de même chez les Bäni Snus, cependant l'idée d'alliance des vivants et des morts reste inchangée : dans le premier cas le sacrifice a lieu au sanctuaire dit « reba*dh* » au bord de la mer où se réunissent les Saints et les Invisibles, dans le second cas c'est le sanctuaire de *Sh*äi*kh* Senusi — ancêtre éponyme des Bäni Snus — qui est choisi par les Bäni Hammu. Chaque fraction devait apporter sa victime suivant une répartition précise :

Zynina	un mouton
Ag*h*rawen	*id.*
Dwabna	*id.*
Uläd *Sh*a'ib	*id.*
Haddara Uläd 'ali Uläd 'aman }	*id.*

Les victimes égorgées, des plats de couscous sont préparés par les femmes puis répartis au hasard entre les convives.

Mais ce sacrifice qui correspond au repas d'alliance que nous avons rencontré ailleurs est lui-même précédé, lorsque les figues sont mûres — c'est-à-dire au début de l'automne — par le sacrifice d'un bœuf, qui est acheté à frais communs par tous les Bäni Hammu, amené près du sanctuaire de *Sh*äi*kh* Senusi où il est remis en liberté, désignant là où il s'arrête, la place de son sacrifice, marquée par le Maître du lieu — le génie du lieu.

Chez les Bäni Snus, qui sont des semi-nomades, tous les villages achètent en automne le taureau noir consacré à Mula 'abd-el-qader et le partagent comme dans les autres régions que nous avons étudiées, à raison d'un tas par famille : 260, par exemple, chez les Bäni Bahdel.

D'une façon générale, les prescriptions du sacrifice sont partout les mêmes : les articulations des membres du sacrifice d'automne ne sont pas brisées, la viande est bouillie, jamais rôtie : c'est, nous le verrons plus loin, la marque essentielle de la nourriture partagée au moment des labours.

Parfois le repas communiel peut remplacer le sacrifice sanglant comme rite collectif, ce dernier devenant le rite particulier d'un village. Ce cas se trouve dans le groupe formé chez les At Djennad par les villages de Tabudu*sh*t, Nador, Bu-Beker et I*sh*kaben. Avant de commencer les labours, ces quatre villages se rendent au sanctuaire dit « djema'a tazumbit » ; les chefs de famille et les hommes des villages partagent un repas de pain levé et de figues sèches, dont ils laissent une part sur le tas de pierres dit « amkan imemluken » — le lieu des anges — près de l'entrée du sanctuaire, de là, ils se rendent au sanctuaire de Bu-Beker dit « Tawrit u-Yahia », au nord de « djema'a tazumbit » et vers lequel est tournée la porte de ce dernier sanctuaire. Chacun retourne ensuite chez soi ; le lendemain, le même groupe va en pèlerinage au sanctuaire de Sidi Mohand u-Braham au village de Hubelli, ils partagent à nouveau un repas de pain et de figues sèches avec les mrab*th*in descendants du Saint ; ceux-ci donnent une « fatiha » et désignent l'un d'entre eux pour commencer les labours. Chaque village fait ensuite son « uzi'a » ou sacrifice sanglant. Autrefois, sans que l'on puisse savoir quand se situait cet « autrefois », le village de Tabudu*sh*t achetait les victimes destinées au sacrifice et les trois villages faisaient « uzi'a » ensemble, c'est-à-dire Tabudu*sh*t, Bu-Beker et Nador ; I*sh*kaben semble ne s'être joint à ce groupe que plus tard.

Dans l'ouest du département d'Alger, chez les Bäni-Merahba, dans la *ferka* Igedal les femmes préparent du grain moulu grossièrement et cuit à l'eau : ce plat porte le nom de « berkuit ». Non loin de là, à Tacheta, toujours dans la région du Chélif, le repas d'automne se fait à deux sanctuaires différents : le premier est le sanctuaire de Sidi l-mo*kh*fi

près de Wäd el-kebir; le pèlerinage a lieu du dimanche midi au lundi midi et comprend le partage d'un repas de couscous et de viande offert par plats de douze par la plupart des familles du douar.

Le mercredi, les ukil ou gestionnaires du sanctuaire de Sidi Bernus disent : « Demain, il y aura des figues à Sidi Bernus ». Les paysans viennent alors avec du pain; les figues proviennent d'offrandes antérieures. Chacun mange douze figues, puis les ukil font « çalat l-istisqa » ou prière orthodoxe pour la pluie, en repoussant leurs turbans en arrière de façon à se découvrir la tête, et en retournant les burnous, épaule droite sur l'épaule gauche.

C'est encore un repas de pain et de figues que partagent près de « tagida » — le pieu sacré — les quatre fractions groupées à El'aneb.

Le pain consommé à Sidi Bernus et à *Dj*ennad est du pain levé qui, symboliquement, est une variante des différentes préparations de céréales, cuites à l'eau, gonflées dans l'eau ou à la vapeur, que nous retrouverons presque partout au moment de l'ouverture des labours.

Dans chaque tribu, chaque fraction va en pèlerinage au tombeau de son saint protecteur, souvent après s'être rendue ou avoir envoyé une délégation au tombeau ou au sanctuaire du Protecteur commun à toute la tribu.

Au Chenoua, chaque famille se rend en pèlerinage au sanctuaire de Sidi 'abd-errahman ben *Sh*ama, le 15 octobre, ou plutôt vers le 15 octobre, lorsque sont remplies les conditions de jour et de quartier de la lune, que nous avons déjà indiquées. Ce rite précède le culte rendu par chaque famille à son sanctuaire particulier, l'un des cinquante-six sanctuaires du Chenoua.

Chez les Bäni Hawa, si le pèlerinage collectif a lieu au sanctuaire d'Yemma Benet, chaque ferka ou fraction a son sanctuaire particulier près duquel elle accomplit les rites ou se rend séparément à l'un des sanctuaires fréquentés par d'autres fractions, comme par exemple Sidi 'abd-el-qader pour les fractions Bäni-Akil et Zahrawa.

De même, à Tacheta, les uläd 'addi et les uläd bel-hadj se rendent en pèlerinage au sanctuaire de Sidi Mhammäd bel-l-hadj; les uläd Salah au sanctuaire de Sidi 'abdun, les ülad 'ali, les ülad Bessah et les uläd *Kh*ebabza, au sanctuaire de

Sidi l-Maädi, les ulād Ma'afa à Sidi l-Mo*kh*fi : toutes ces fractions se retrouvent ensuite au pèlerinage de Sidi Bernus, leur ancêtre commun, ou plutôt d'après la légende, sanctuaire où est déposé le manteau, signe de ralliement de leurs ancêtres venus de la mer, dans un lointain passé.

Dans la fraction Igedal des Bäni Mrahba, eux-mêmes étant une fraction des Bäni Frah, nous retrouvons la descendance commune à partir de trois frères, issus de la famille Hamuni, fondateurs des familles Lekba*sh*i, Saduqqi, Bu'agara, d'où proviennent les dix-sept autres familles de la fraction. Là, le sanctuaire est le lieu dit « Agedal », qui désigne un tumulus d'où sortent des ossements humains « car il est bon que l'eau coule sur les os ». Tout près de là pousse un vieil olivier dont les branches forment une triple fourche au centre de laquelle se trouvait une lampe de terre triangulaire d'un modèle très ancien; contre les racines, un petit autel de pierres brutes badigeonnées de chaux a été élevé : la prière s'y fait face à l'ouest.

Si les Bäni Mrahba se retrouvent au printemps au sanctuaire de Sidi Musa les vingt et une familles de la fraction Agedal n'ont pas d'autres sanctuaires que ce tumulus pour accomplir leurs rites d'automne. L'habitat groupé, fortement organisé des villages de Grande Kabylie, ne nous apparaît donc que comme une modification topographique de l'habitat dispersé de l'ouest du département d'Alger : le même lien y réunit les hommes entre eux : l'adresse aux morts. Des gestes analogues, aux mêmes moments resserrent et renouvellent le contrat des vivants et le pacte qui les unit aux morts.

La communauté sociale se définit donc — malgré la différence des critères de géographie humaine — comme une communauté de culte, une communauté de sacrifice, et plus encore une communauté de nourriture partagée près du tombeau de l'ancêtre ou du sanctuaire des Protecteurs Invisibles aux moments critiques du cycle annuel de vie, aux portes du renouveau.

Jusque dans ses rites en apparence les plus insignifiants, le sacrifice d'automne, tel qu'il est célébré d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord, prolonge les sacrifices de la Grèce archaïque, qui, d'après une inscription de Mycènes, étaient consacrés à Zeus de dessous terre et à Gé, au cours desquels

un repas communiel rassemblait les membres d'une même « Cité » autour d'un même autel[23].

Lithobolie et combats

Les jeux d'enfants ou d'adultes occupent une place importante dans le symbolisme particulier de chaque saison; ils accompagnent les rites essentiels et sont eux-mêmes des rites dont la carence ne peut être admise puisque dans la pensée des civilisations traditionnelles, l'homme est, comme l'a dit Louis-Claude de Saint-Martin, un reflet de l'harmonie céleste dans ses actions et qu'il entre dans le jeu des forces cosmiques par l'observation des rites[24].

La lithobolie sous sa forme la plus dépouillée, combat à coups de pierres, est courante dans la plupart des villages de Grande Kabylie. Ce « jeu » n'est pas pratiqué à la fin des pèlerinages comme jeu rituel, mais il est considéré comme un jeu d'enfants réservé à l'automne.

Ailleurs, le même combat prend d'autres formes plus rituelles, sans que le principe de l'agôn qui oppose deux camps soit modifié.

Au sanctuaire d'Umm-el-ba*kh*t — la mère de la fortune — au sud de Ténès, chez les Bäni Hawa, se déroule un combat dont les projectiles sont les fruits mûrs des grenadiers sacrés qui entourent le sanctuaire.

Ces fruits ne peuvent être mangés car ils passent pour être mortels — et sont de fait très amers. Le rite a lieu en août-septembre, à la fin du pèlerinage, au tombeau d'Umm-el-ba*kh*t, un vendredi soir. J'y ai assisté le 1er septembre 1950. Les combattants sont divisés en deux camps, le combat dure jusqu'à la tombée de la nuit. Il faut que le sang coule, ceux qui sont blessés en tirent un heureux présage pour l'année à venir; seuls peuvent mourir de leurs blessures les pèlerins qui se présenteraient au combat en état d'impureté grave ou qui auraient commis une faute importante — c'est-

23. *Encycl. for ethics and religions*, art. « Sacrifice » (Greek), t. II, p. 17, L.R. FARNELL.

24. Louis-Claude de SAINT-MARTIN : *l'Homme de désir*, Monaco, Éditions du Rocher, 1979.

à-dire contracté une souillure portant atteinte au « horma », au caractère sacré du lieu.

Ce combat, dont les projectiles sont des fruits sauvages, rappelle celui qui se déroulait à Argos autour d'une très ancienne statue d'Héra taillée dans le bois d'un poirier sauvage : là aussi, les projectiles étaient des fruits sauvages, les poires du bois sacré qui entourait le temple de la déesse[25].

Le tir à la cible ou « i*sh*art » est pratiqué un peu partout dans l'ouest algérien comme jeu marquant la fin des pèlerinages. Dans certaines régions de Kabylie, il occupe une place importante dans les rites de mariage.

Chez les Bäni Hawa, la cible est une pierre de cinquante à soixante centimètres de haut ou une pile de pierres sèches de même hauteur.

Les joueurs se divisent en deux équipes, par tirage au sort, et placent devant eux trois pierres qui seront leurs projectiles. À tour de rôle, chacun des joueurs, par équipe alternée, essaie de faire tomber la cible ; il dira alors s'il réussit : « ktig*h* l-i*sh*art » — j'ai frappé la cible.

Si la cible ne tombe pas, c'est que l'ancêtre protecteur manifeste son mécontentement : une faute a été commise par le groupe, qui n'a pas été réparée, aussi l'ancêtre ne peut remplir son rôle d'intercesseur ni maintenir son alliance ; il faut, dans ce cas, s'attendre à un châtiment.

Nous retrouvons le même jeu sous le nom de « r*dj*uma » chez les Bäni G*h*omeriän et à El-'aneb, dans la vallée du Chélif, où il est pratiqué dans les mêmes circonstances, c'est-à-dire à l'issue des pèlerinages. Là encore, les joueurs sont divisés en deux camps d'est et d'ouest, leur nombre est indifférent mais doit être égal des deux côtés. Chaque camp édifie trois piles formées chacune de trois pierres, chaque joueur dispose de trois autres pierres comme projectiles : chaque pile détruite par l'un des joueurs donne droit au jet d'un projectile supplémentaire.

Le camp vainqueur est celui qui, le premier, a réussi à abattre les trois cibles.

25. PAUSANIAS, Lib. II, *Corinthe*, XVII-I.
PLUTARQUE : *Quaest. Graec.*, 51.
Sur ces combats rituels d'une façon générale :
SCYLAX : *Péryle*, 110.
HÉRODOTE, IV, 180.
POMPONIUS MELA : *De situ orbis*, chap. VII, Africa proprio dictu.

Le but de ce jeu est le même : sonder les intentions du saint visité à l'égard des pèlerins ; c'est-à-dire que ce jeu, comme les autres pratiques agonistiques analogues, vise à l'obtention d'un présage.

En Kabylie et au Chenoua, le tir à la cible ou « nnif » est pratiqué au moment de l'arrivée de la mariée au domicile conjugal. Tir au fusil ou jet de pierres, c'est le moyen de solliciter l'avis de l'ancêtre du groupe dans lequel va entrer la jeune épousée, c'est aussi un contre-charme destiné à écarter les envoûtements de l'aiguillette nouée. Avant les mariages comme avant les labours, ce rite est destiné à écarter la stérilité[25 bis].

Depuis longtemps en Grande Kabylie et au Chenoua le jet de pierres sur une cible a été remplacé par le tir au fusil sur une cible de pierres empilées qu'il s'agit de faire tomber.

Cette modification de procédé de tir à la cible n'en modifie ni l'esprit ni la valeur rituelle. Le jeu se prolongera aussi longtemps que cela sera nécessaire, jusqu'à ce que la cible soit abattue ; la mariée attendant pour descendre de sa monture cette heureuse issue — dans certaines régions de Kabylie tout au moins. Un mariage serait difficilement conclu dans une éventualité contraire.

L'ouverture des labours

L'ouverture des labours est sans doute le plus important des rites agraires : sur le plan social, il est prise de possession de la terre ; sur le plan des rites, il est désacralisation de la terre et fécondation...

Le moment en est strictement fixé par décision des assemblées de villages ou de fractions, de façon à éviter les prises de possession arbitraires et les labours hâtifs ou tardifs, générateurs de famine.

En général, cette période part des premières pluies qui suivent le coucher des Pléiades ; en Grande Kabylie et dans les régions voisines, elle va du 21 octobre julien au 1er janvier julien, dates qui correspondent dans le calendrier gré-

25.bis Des tirs à la cible analogues se retrouvent dans la Bavière de naguère.

gorien au 1er novembre et au 12 janvier. Dans le Zakkar et l'ouest algérien, la date limite est fixée au 8 février grégorien, soit vingt sept-jours après l'Ennaïer. Il est rare qu'il faille attendre aussi longtemps les pluies qui suivent le coucher des Pléiades. Cependant, il ne faut en aucun cas labourer après « ennayer », c'est-à-dire après le début de la nouvelle année selon le calendrier julien.

La période ainsi définie porte le nom « ahellăl » d'une racine « H.L » — licite, permis —, ce qui indique bien ce caractère d'autorisation sacrée qui la recouvre tout entière.

Dans l'Antiquité grecque, les labours devaient être accomplis entre le coucher matinal des Pléiades et celui de la Couronne — c'est-à-dire entre le 20 octobre et le 25 novembre — et être terminés avant la fête de Zeus [26]. Hésiode place le coucher des Pléiades à l'équinoxe d'automne et Xénophon conseille d'attendre l'ordre de la divinité, c'est-à-dire les premières pluies qui, d'après Pline, n'avaient lieu qu'en novembre [27].

Le calendrier de Cordoue pour l'an 961 considère comme bénéfique la pluie qui tombe dans les sept mansions de la lune d'automne, du début de la Balance à la sortie du Sagittaire : cette pluie est appelée « operativa » car elle « ouvre » la terre [28]. Les écrivains arabes comme Ibn el Awam dans son *Kitab el Filahah* ne font que reprendre ces diverses prescriptions et s'accordent avec les paysans du nord de l'Afrique pour arrêter les labours à la moitié du mois de janvier grégorien, c'est-à-dire au début du mois de janvier julien [29].

Il n'est pas impossible que se soit glissée une confusion entre les deux constellations voisines des Pléiades proprement dites et des Hyades, toutes deux faisant partie du Taureau, la dernière étant cependant beaucoup plus nette à l'œil nu et ayant été liée très tôt à l'idée de la pluie, comme l'indique son nom.

26. *Dict. des Antiquités,* « Rustica res », t. 4, p. 905.

27. HÉSIODE : *les Travaux et les Jours,* V., 382.
PLINE : *Hist. Nat.,* XVIII, 57, 5.
XÉNOPHON : *Œc.* XVII, 2.
V. MAGNEN : *les Mystères d'Eleusis,* p. 123.
Jean BAYET : « les *Feriæ sementivæ* et les *indigitationes* dans le culte de Cérès et de Tellus », *Revue d'Hist. des Relig.,* t. CXXXVII, n° 2, avril-juin 1950, p. 173.

28. E.J. BRILL : *le Calendrier de Cordoue de l'année 961,* p. 9.

29. IBN EL AWAM : *Kitab el felahah,* p. 35.

Un dicton des Bäni-Hawa souligne l'aspect pragmatique de ces interdits : la famine est la conséquence directe de leur violation.

> « Illa herhar ennayer
> qishum me*th*ayer
> illa ma-herhar-*sh* ennayer
> kulhum f*th*ayer. »
>
> « *Si janvier gronde*
> *mesure les parcelles (c'est-à-dire : laboure)*
> *si janvier ne gronde pas*
> *mange la semence en pain.* »

Par son symbolisme de mise en œuvre de la fécondité, le labour se trouve lié dans la pensée des paysans du nord de l'Afrique et de la Méditerranée au mariage et au tissage.

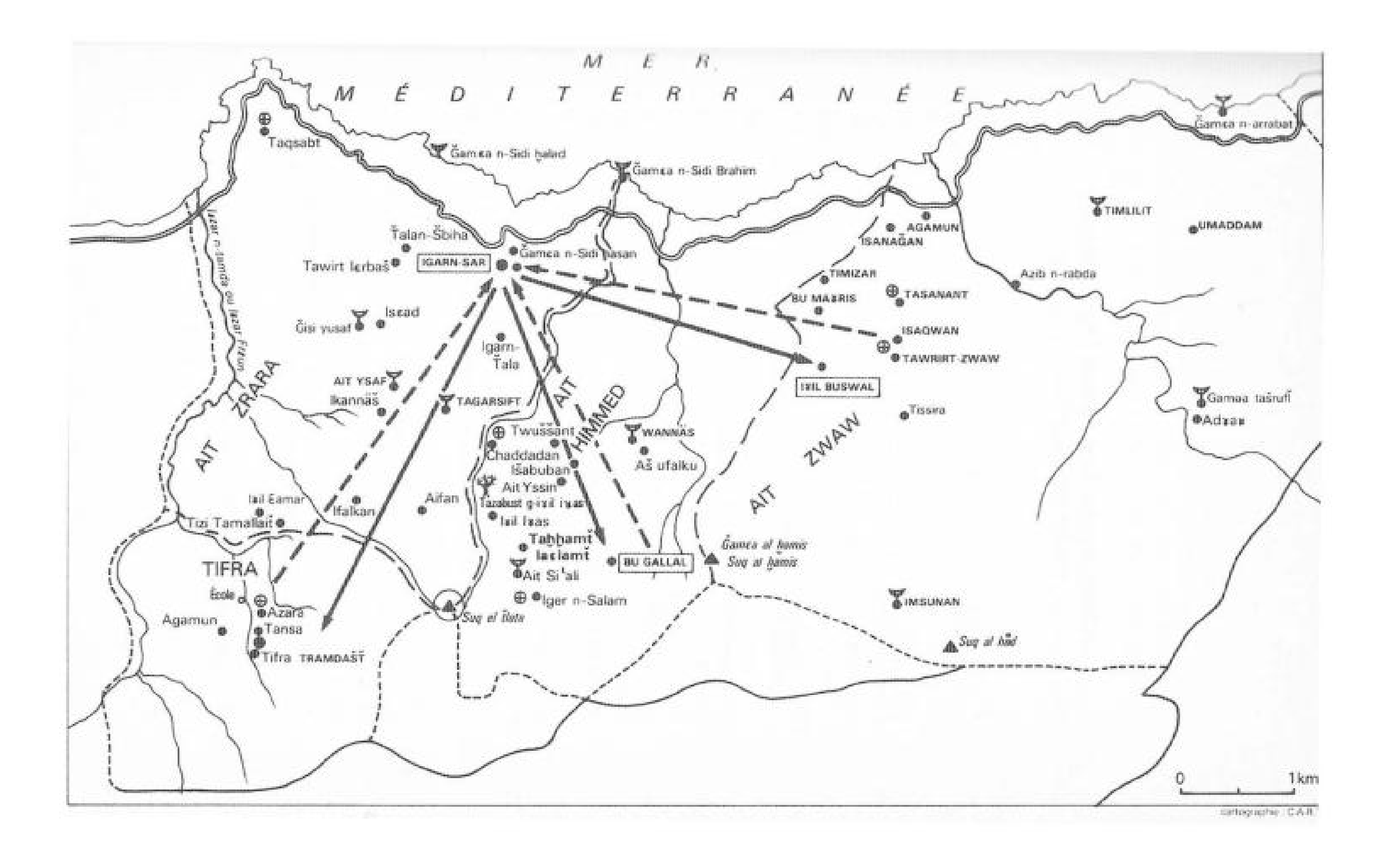
Ces trois aspects du même principe se manifestent non seulement à la même saison, mais aussi au même moment, aux mêmes jours de la semaine.

Pour inaugurer les labours, comme pour célébrer un mariage ou ourdir un métier à tisser, le moment choisi est la lune croissante : pendant cette période, en effet, le mariage conclu sera heureux, le tissage égal, les épis nombreux dans le sillon, serrés comme la laine sur le métier à tisser. En Kabylie, l'enfant est considéré comme un épi de blé, il grandit bien et pousse dru s'il naît ou s'il est conçu en lune croissante.

Dans cette période des premiers jours de la lune, les mêmes jours de la semaine seront choisis : des jours consacrés aux saints, aux génies et aux morts : le lundi et le jeudi sont, d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord, des jours de choix pour tous les rites de fécondité[30]. Le vendredi est quelquefois admis pour le début des labours, mais plus rarement, sans qu'il y faille voir toujours un souci d'orthodoxie musulmane. En revanche, le mardi est déconseillé voire même interdit par le « kanun » de certains villages[31].

Le choix de ces jours de la semaine dépasse l'Afrique du Nord puisque dans le vieux chant traditionnel roumain, le « Plugul al Mare » — la Grande Charrue —, la matinée du

30. Westermarck : *Ritual and Belief in Morocco*, t. II, p. 40 et 44.
31. E. Masqueray : *Formation des Cités*, p. 267.



MER MÉDITERRANÉE
Taqsabt
Ǧamɛa n-Sidi ḫalad
Ǧamɛa n-Sidi Brahim
Ǧamɛa n-arrabat
TIMLILIT
UMADDAM
AGAMUN
ISANAĞAN
Talan-Šbiha
Tawirt lɛrbaš
IGARN-SAR
Ǧamɛa n-Sidi ḥasan
TIMIZAR
BU MAɛRIS
TASANANT
Azib n-rabda
Iseɑd
Ǧisi yusaf
Igarn-Tala
ISAQWAN
TAWRIRT-ZWAW
IƔIL BUSWAL
AIT YSAF
Ikannäš
TAGARSIFT
AIT HIMMED
WANNAS
Aš ufalku
Tissra
Gamaa tašrufi
Adɛaɛ
AIT ZWAW
AIT ZRARA
Iɣil ɛamar
Ifalkan
Aifan
Twuššant
Chaddadan
Išabuban
Ait Yssin
Tazabust g-iɣil iɛzas
Iɣil Iɛas
Taḥḥamt
Iaɛlamt
BU GALLAL
Ǧamɛa al ḫamis
Suq al ḫamis
Tizi Tamallaɛt
TIFRA
École
Azara
Tansa
Tifra
TRAMDAŠT
Agamun
Ait Si'ali
Iger n-Salam
Suq al tlata
IMSUNAN
Suq al ḥad
Iɛzar n-ɛamda ou Iɛzar Frɛun
0
1km
cartographie : C.A.R.

HIÉRARCHIE DES PREMIERS LABOURS CHEZ LES ILISSEN-LEBHAR

• tagarsift	village en dehors du cycle des labours.
• iger n-sar	village commençant les labours.
▲	marché
	route
	limite de fraction
xxxxxxxxx	limite traditionnelle de la tribu.
+·+·+·+·+	limite administrative actuelle.
	sanctuaire isolé
	offrandes mixtes (céréales et petit bétail)
	offrande non sanglante au sanctuaire de Sidna Hasan
	haut lieu de chaque fraction visité avant les labours.
	ordre de commencer les labours suivi ensuite par chaque village.

1[er] janvier est consacrée au roi Trajan, considéré comme un héros fondateur, le roi y est décrit labourant un jeudi avec sa charrue à douze bœufs. « De suite il commence à labourer le champ plat en long et en large et c'était un jeudi avec une charrue à douze bœufs, bœufs, bouvillons marqués au front[32]. »

Nous retrouvons ici la *twanza*, la marque qui, sur le front, indique le caractère — ici sans doute bénéfique — d'un bœuf.

Dans les sociétés berbères, l'ordre de commencer les labours tiendra compte de toutes ces indications de temps, de toutes les croyances attachées aux périodes de l'année, de la lune, et des jours de la semaine, avant de s'inscrire dans le cadre social rituellement défini de la tribu ou de la cité.

L'élément essentiel de l'ouverture des labours est le tracé d'un sillon symbolique dans le premier champ cultivé par le plus âgé des hommes descendant de l'ancêtre fondateur : c'est-à-dire, en fait par la répétition solennelle du geste de l'ancêtre après qu'il eut accompli le sacrifice d'alliance avec les génies gardiens et les morts, maîtres de toute terre.

L'ordre de commencer les labours tiendra compte de toutes ces notions, mais il s'inscrira dans le cadre social rituellement défini de la société berbère, de la cité kabyle ; aussi, avant d'entrer dans le rituel familial de l'ouverture des labours, allons-nous étudier ce rite à l'intérieur d'une tribu qui en a remarquablement conservé l'articulation hiérarchique pendant longtemps, les Iflissen-lebhar.

Le cadre social de l'ouverture des labours à l'intérieur d'une tribu

Le Territoire des Iflissen est situé le long de la côte kabyle, limité au nord par la mer, à l'ouest par l'ig*h*zer n-Tamda, à l'est par l'ig*h*zer gizan ; au sud, de l'est à l'ouest, par la forêt d'Ad*ghagh* et la ligne de crête qui passe par Aguni ṛadi, tabburt-gissi et Kudiät bu-gwan.

Cette tribu est divisée en quatre fractions, ou reba'a — des

32. Michel VULPESCO : *les Coutumes roumaines périodiques*, Paris, Larose, 1927, p. 112.

quarts — les groupes de Tifra, des Aït Himmed, des Aït Zrara et des Aït Zwaw. Le groupe de Tifra comprend quatre villages, les trois autres groupes douze villages chacun, auxquels se rattachent des fermes isolées ou « i'aziben ».

Cet ensemble est régi par une organisation politique précise, le souvenir d'une organisation militaire, une organisation artisanale, cadres dans lesquels va s'inscrire l'ouverture des labours et son rituel.

La famille Bu*kh*uf du village d'Iger en-nçar dans la fraction des Aït-Zrara, donne le signal des labours pour l'ensemble de la tribu. Pour cela, lorsque le moment semble venu, après les premières pluies qui accompagnent ou suivent le coucher des Pléiades, les anciens des quatre fractions de la tribu se rendent à Tigzirt-sur-mer, au marché du dimanche : autrefois, ils allaient au tlata g-At-Iflissen — le marché du Mardi des Iflissen — ; là, ils demandent au plus ancien des membres de la famille Bu*kh*uf ses instructions pour l'ouverture des labours.

L'autorisation ayant été accordée, la fraction des Aït Zrara se rend en pèlerinage à la djema'a n-Sidna Hasan, près du village d'Iger en-nçar ; les paysans apportent en « zyara » des céréales mêlées de fèves (abu me*kh*lut), des moutons, des chèvres ou de l'argent. Ils sont accompagnés par des délégués volontaires de chacun des villages de la tribu. Ces derniers offrent des fèves mûres, des crêpes dites « as*h*ebbwad » — plat de circonstance des labours dans cette région — mais pas d'animaux. Il s'agit en effet d'un repas communiel funéraire, et non de la participation à un sacrifice sanglant qui, nous l'avons vu, est impossible en Kabylie entre habitants de villages différents.

Les forgerons et les artisans ne viennent pas à ce pèlerinage, ni les trois villages maraboutiques de Tagersift, Wannäs et Imsunnen, habités par les descendants de Sidi Mhand Usebbus, qui forment dans la tribu des groupes distincts.

Ce rite doit s'accomplir un samedi ou un lundi. Le lendemain a lieu la vente aux enchères des céréales apportées par les pèlerins ; les sommes ainsi recueillies vont servir à l'achat des animaux destinés à l'uzi'a du village, auxquels s'ajoutera le bétail apporté par les gens appartenant à la fraction des Aït-Zrara.

Ensuite le plus vieux des hommes des Aït-Musa laboure son champ dit « tamazirt » — le jardin —; les Ibu*kh*ufen labourent leur champ dit « terha » — la claie à faire sécher les figues — ; les Aït 'ali u-Saïd « l'*gh*ers amoqqran » — la grande plantation — ; les Imerzuqen « ti*gh*ilt el *gh*ers » — la crête plantée.

Il est à noter que ce village possède deux sanctuaires : Sidi Hasan et Sidi 'ali-u-Saïd : le pèlerinage d'automne aura lieu tantôt à l'un tantôt à l'autre, en alternance; la famille chargée de l'ouverture des labours restant la même au fil des ans.

La « semaine » des labours chez les Iflissen

Mardi :

Les anciens des quatre fractions demandent au plus vieux des hommes de la famille des Bu*kh*uf de commencer les labours. La rencontre avait lieu autrefois au marché du Mardi (tlata g-at Iflissen) et naguère, au marché du dimanche à Tigzirt.

Mercredi :

Jeudi :

Vendredi :

Samedi :

L'autorisation ayant été accordée, le groupe de Tifra apporte des offrandes mixtes (céréales, fèves et petit bétail) au sanctuaire de Sidna Hasan. Les délégués volontaires des autres villages apportent seulement des céréales et des fèves.

Dimanche :

Vente aux enchères des céréales qui seront mêlées à l'offrande du premier sillon. L'argent va servir à acheter des victimes pour le sacrifice du village des Bu*kh*uf : Iger n-çar. Le Premier champ, au sens de « champ de l'honneur ».

Lundi :

Le plus vieux des hommes des Bu*kh*uf, famille des Aït Musa labourera le premier champ : « tamazirt ».

Mardi :

Du *mercredi* au *vendredi* :

Chaque fraction se rend en pèlerinage à son haut lieu.

Samedi :

Dimanche :

Du *lundi* au *vendredi* :

Les villages de Bu qelläl, de Tamdä*sh*t, et d'Ig*h*il bu-swel font leur uzi'a et, dans chacun d'eux, une famille trace le premier sillon.

Samedi :

La semaine suivante le geste est répété dans chaque village par la famille chargée d'ouvrir les labours, sur le « Premier champ », puis dans chaque famille par le plus vieux des hommes, sur le Premier champ familial.

Chacune des deux autres fractions se rendra de même alors à son haut lieu respectif : les Aït Himmed à Aït-Si-'ali, le groupe de Tifra à Sidi Hmed-u-hmai*sh*i au village de Tagmunt.

Chez les Aït Zwaw, seuls les villages d'Ad*g*ha*gh* et d'Ig*h*il bu swel suivent l'ordre donné par Iger-en-nçar, les villages de Tawrit-Zwaw et d'Isenadjen sont des villages d'artisans, les autres comme Timlilit ou comme Bu Mag*h*ris des villages maraboutiques.

Chaque fraction ayant accompli son pèlerinage, un village fera le premier son « uzi'a », et son repas communiel, et commencera les labours : Bu qelläl pour les Aït-Himmed, où l-hadj Sa'aid u-'amer du quartier des Imzaaten commençait les labours », Tamdä*sh*t pour le groupe de Tifra, avec la famille Bu-Nçar du quartier des U-*Shaïkh* descendants du fondateur.

Ensuite, dans chaque village de chacune des fractions de la tribu, le même geste sera répété par une famille déterminée dont l'homme le plus âgé labourera le « premier champ » lorsque le village tout entier aura partagé le même repas ou la chair des mêmes sacrifices. Par exemple au village d'Aifan des Aït Zrara, les At-'amiru*sh* laboureront leur premier champ : « tiqlibin » (d'une racine Q.L.B. : retourner la terre). Là encore le nom bénéfique donné au premier champ est évident, puisque la racine Q.L.B. désigne plus particulièrement la seconde façon que l'on donne à la terre — ce qui est exceptionnel en Kabylie — et par extension les labours de printemps lorsque les pluies le permettent. Il y a donc une anticipation et comme un appel au printemps [33].

33. J.-M. DALLET : *le Verbe kabyle*, p. 228 : 2204.

À Tawrit i'arbä*sh*, ce privilège sera réservé à la famille Uziyed qui remonte à Zayed, troisième fils du fondateur Arbä*sh*.

Même si cette hiérarchie est loin de se retrouver partout, l'essentiel en subsiste d'un bout à l'autre de l'Algérie : chez les Bäni Snus, les Maharsa et les *Sh*wari ouvraient les labours naguère dans la fraction des Uläd *Kh*emis, les Ja'affra à Tefessera, les Bu-Jema'a au Tlata, les Uläd Mrah chez les Bäni Zidaz, les Zynina chez les Bäni Hammu.

Au Chenoua, un homme de la famille Makraz passait dans chacune des *Kh*aruba pour y tracer le premier sillon : cette coutume a été abandonnée : depuis les paysans attendent pour labourer que le chef des Makraz en donne le signal.

Cette famille tire son nom d'une racine « K.R.Z. » — labourer —, comme nous avons vu plus haut les Maharza d'une racine « H.R.Z. » — protéger — ou les Aït *Kh*emis — les Gens du jeudi.

Dans les sociétés berbères, la cellule humaine peut dépasser la famille, s'étendre au village, au groupe de villages ou à la tribu, sans que disparaisse pour autant la notion de descendance d'un ancêtre commun : l'organisation des labours se complique alors, s'articule sans que soit perdue de vue la primauté des descendants de l'ancêtre, leur suprématie rituelle.

Au douar de Dra'a-Larba'a dans la Soummam à l'est d'Alger, ce sont les Aït 'abdallah-u-yahia qui donnent le signal des labours ; ce sont des forgerons, fondateurs du village de forgerons Bu-nçar. Dans chacun des autres villages du même groupe, une famille répète le geste d'ouverture des labours et souvent ce sont d'autres familles de forgerons descendants des premiers forgerons du premier village, comme à Tawrirt Barbä*sh*, ou à El-kitun.

Ainsi apparaît, en Afrique du Nord, une caste de « rois agraires » bien proche de l'origine sacrée de la royauté. Ces exemples, encore récemment faciles à observer sur le vif, nous amènent à penser que sans doute, dans l'Antiquité méditerranéenne, le roi n'était chef de l'agriculture que parce qu'il était le descendant de l'ancêtre fondateur et que seul il pouvait renouveler le geste de son ancêtre en labourant le premier champ après que les Invisibles avaient été conciliés par le sang des sacrifices.

A Draa-Larbaa dans la région de la Soummam, les Aït 'abdallah u-Yahia du village de Bu-nçar commencent les labours, c'est un village de forgerons ; puis dans chaque village, une famille répète le geste de l'ouverture : souvent, comme à Tawrit Bärbä*sh*, ce sont des descendants de la même famille des Aït 'abdallah u-Yahia, comme les I*sh*au, ou à El-kitun, les Naçri.

Chez les Bäni *Gh*obri, dans le village de *Sh*ebal, ce sont des forgerons, les Aït *Kh*emis qui commencent les labours.

À Tala hamdun, dans la même région de la Soummam des trois « *kh*aruba » des Aït Yahia, Aït Salah et des At Embarek, descendants du saint fondateur Sidi Sa'adi ben akli, ce sont les At Embarek qui ouvrent les labours. Les chefs des deux familles qui forment cette *kh*aruba, les Alamäs et les Ulami, labourent leurs premiers champs près du tombeau de l'ancêtre : tijennanin wadda — les jardins du bas — et tala bwadda — la source du bas. Le sacrifice d'automne, nous l'avons vu, a été accompli alternativement par les chefs des deux autres *kh*aruba : de sorte que tout le village a représenté les deux actes du mystère d'automne dont le décor unique a été le tombeau de l'Ancêtre.

Cette organisation ne fait que renforcer une notion préexistante, la nécessité de faire inaugurer les labours, pour un groupe, par une famille déterminée, supposée avoir la main heureuse : on retrouve de même des familles qui, dans chacun des villages, avaient la charge de conduire les expéditions militaires ; ces prérogatives sont au Maroc le fait des *Imḳflas* ; en Algérie le fait existe sans que les individus ou les familles chargés d'accomplir ces rites aient d'autre nom que celui de leur *kh*aruba.

Bien plus souvent, les deux fonctions se confondent, la même famille peut marcher en tête des expéditions guerrières et ouvrir les labours.

Si chez les Iflissen-lebhar le village d'Iger-nçar commence les labours, le village de Ta*khkh*amt la'älämt était responsable de la guerre, l'un des chefs était Mohand Amenai — le cavalier — l'autre Qasi aheddad — le forgeron. Malgré cette organisation en apparence spécialisée, la gerre reste unie aux labours : naguère encore chez les Iflissen il était bon de voler une pièce de charrue, un trait ou un soc au village des guerriers pour les premiers labours.

Au village d'Agemun des Bäni'amar (Tawrit Ig*h*il, région de la Soummam) la *kh*aruba des Ait *Kh*aled ouvrait les labours et la guerre, la famille des Bu-Jema'a commençait les labours, Lmuhub u-'amru*sh* marchait en tête contre l'ennemi.

Ces cas se répètent fréquemment en Kabylie, comme si une même famille voire un même individu était non seulement une « mascotte » mais aussi avait pour tâche essentielle d'ouvrir par la guerre le désordre du monde et de le fermer en rétablissant l'ordre des labours et des champs cultivés.

Parfois, le dernier arrivé dans le village a cette charge. Suivant le sort de l'année qu'il vient d'ouvrir le village voit s'il a ou non la « main heureuse ». Dans une fraction des Bäni Snus, les Uläd *Kh*emis, ce sont les Shwari originaires de Bäni 'a*sh*ir qui ouvraient les labours.

Depuis longtemps les Uläd *Kh*emis et les Bäni 'a*sh*ir étaient en guerre ; depuis sept ans aussi la sécheresse sévissait sur toute la région. Les Bäni 'a*sh*ir n'avaient plus rien à manger. Des hommes partirent chez leurs voisins chercher du grain à acheter, ils étaient tous plus affamés les uns que les autres. Seuls les Uläd *Kh*emis échappaient à la famine, c'étaient des artisans, ils avaient de l'argent et « allaient dans les villes » — c'est-à-dire qu'ils émigraient dans les villes du littoral.

Les hommes des Bäni 'ashir, toute honte bue, plutôt que de rentrer chez eux les mains vides, décidèrent d'aller chez les Uläd *Kh*emis, leurs ennemis. Ils se rendirent d'abord chez Ahmed el-*gh*azi, puis chez les 'alidi Musa, se mettant à leur entière merci.

Les notables des Uläd *Kh*emis que cette vieille inimitié n'arrangeait pas car ils étaient commerçants, leur offrirent l'hospitalité et leur donnèrent un chargement d'orge, refusant tout paiement.

Le lendemain, les *imoqqranen* — les vieux — des Bäni 'a*sh*ir vinrent sceller l'alliance et laissèrent, comme gage de la parole donnée, une famille des Bäni a*sh*ir chargée d'un *sh*wari — une charge de mulet — d'argent monnayé comme présent : le « shwari » d'où ils tirèrent leur surnom, puis leur nom de « *Kh*aruba », devenu leur nom devant l'état civil français.

Les Uläd *Kh*emis leur donnèrent une mosquée comme pre-

mier logement et les prièrent d'ouvrir les labours en même temps que les Meharza déjà en fonctions. Le dernier des *Sh*wari — que j'ai rencontré en 1953 — fit de mauvaises affaires, n'ayant « pas plus de moralité, disaient les gens du pays, que "*dh*ib ger*th*i*th*", le chacal sans queue des fables ». L'inauguration des labours est tombée en désuétude et ne lui fut plus confiée, bien que le rituel familial ait subsisté.

Nous retrouvons partout en Algérie des familles chargées d'inaugurer les labours. Souvent les mrab*th*in les ont dépossédées de leurs privilèges; des groupes de villages attendent alors la décision du *Sh*äi*kh* de la zawya voisine ou du chef du village maraboutique suzerain. Ce critère est un sûr moyen de délimiter le prestige d'une zawya ou d'une chaîne de villages maraboutiques.

Dans ce cas, le chef de la famille maraboutique voisine ouvrira la saison des labours en effectuant le labour tout symbolique d'ailleurs d'un coin de son champ.

Mais souvent aussi, la possession du « Premier champ » est qualifiante, nous avons vu que chez les Iflissen-lebhar il est incessible et ne peut se transmettre que par héritage avec le privilège de l'inauguration des labours.

Lorsque des étrangers ont repoussé les premiers occupants d'un village, ils restent fidèles aux vieux sanctuaires qu'ils transforment ou non suivant leurs goûts : ils restent attachés aussi au premier champ, laissant l'ouverture des labours à qui le possède.

Au village d'Izu*gh*lamen (Tifra, région de la Soummam) les labours sont inaugurés par les Sa'udi descendants des mrab*th*in de Tala Hamdun (Kebbouch) bien que les habitants actuels du village soient des mrab*th*in descendants de Sidi Sa'idi u-ubuzid. En réalité, les premiers occupants du village étaient des Kabyles — par opposition aux mrab*th*in — les labours étaient ouverts par les Aït 'abdallah Kerwani dont le premier champ était « tala 'abdallah » au nord-est d'Izu*gh*lamen. Les Aït 'abdallah se sont repliés au village voisin de Tizi où ils continuent d'ouvrir les labours, malgré la présence d'une importante fraction des mêmes mrab*th*in.

Les Sa'udi ont acheté le premier champ des Aït 'abdallah, dépossédés de force, et se sont ainsi trouvés qualifiés pour l'inauguration des labours. De même que le vol de la viande du sacrifice d'automne entraîne l'appartenance à un village,

la possession du Premier Champ confère la charge de l'ouverture des labours.

D'une façon générale, le « Premier Champ » porte toujours un nom de bon augure, nous l'avons vu chez les Iflissen : ailleurs, dans l'ouest du département d'Alger au douar el-Aneb, le premier champ de la fraction t*gh*animt chargée de l'inauguration des labours est « älma » — la prairie irriguée. Il est en effet, outre le gage de droit de cité de chacune des *Kh*aruba, le talisman de la famille chargée d'ouvrir les labours, le talisman de tout un groupe humain qui fait reposer sur lui l'espoir des récoltes à venir.

Une variante intéressante est à signaler : l'emploi de la houe pour ce rite d'ouverture, dans l'ouest du département d'Alger.

À Louroud, fraction des Bäni Bu-Hal (dans la région du Chélif), celui qui inaugure les labours se sert d'une houe : il lui est interdit de toucher à une charrue; son nom est Shärif-Shärif, il est *Kh*oddam, c'est-à-dire « laborant », sinon serf, du marabout voisin : Sidi Mhammed ben Dahman.

Cet emploi de la houe se retrouve chez les Bäni-Merahba, fraction Igedal, dont nous avons déjà parlé, c'est la famille Bu-Lila qui ouvre les labours à la pioche : ce sont les « *Kh*oddam » de Sidi Mhammed ben Takfar, ils ne commencent que sur les ordres des descendants du Saint.

La houe est maniée comme le décrit Ibn el Awam : l'ouvrier portant toujours son pied droit en avant, le pied gauche restant en arrière, il n'élève pas l'instrument au-dessus de sa tête, mais il l'envoie toujours en avant et le ramène sur lui. Cependant, pour l'ouverture des labours, le tracé du premier sillon, le chef de famille est seul alors que selon Ibn el Awam les ouvriers employés au labour profond doivent toujours être en nombre pair[34].

Chez les At Yenni, la famille Aït Hammu, du village de Tawrit-Mimun, était chargée de commencer les labours pour la tribu — autant qu'il a été possible de le faire préciser à l'aide de souvenirs. Elle a gardé comme derniers privilèges de guérir les tumeurs et de pouvoir entrer en communication avec les « tiukilin » qui, nous l'avons vu, parlent par la voix de femmes entrées en transe : elle a eu sans doute éga-

34. IBN EL AWAM : *Kitab el Filahah*, p. 497.

lement la tâche de conduire les expéditions guerrières. Tous ces privilèges sont passés aux descendants de Sidi 'ali-u-Yahia, dépositaires de l'orthodoxie musulmane, descendants supposés des Alides, venus s'installer à Tawrit Mimun. Le saint homme a pris la tête des expéditions contre les At Wasif, oppresseurs des At Yenni.

Chez les Bäni Snus, les privilèges des familles « royales » dépassaient également souvent le cadre des premiers labours.

À Tefessera, une jument ou un animal récemment acheté devait prendre sa première ration d'orge chez les Ja'affra, chargés d'ouvrir les labours. Les Bäni Zaim, forgerons de Tefessera avaient le même privilège ; souvent aussi la bête était amenée chez eux pour y manger la première poignée d'orge avant d'aller dans l'écurie de son acquéreur.

Il en est de même chez les Bäni Bahdel — troglodytes de naguère — où les Uläd Ba*kh*ti de la fraction des Uläd Djellul, habitant au pied de la falaise, nourrissent pour la première fois un mulet récemment acheté et reçoivent du propriétaire un don en argent. Le nom de cette dernière famille est significatif, puisqu'il vient d'une racine B.*KH*T. signifiant chance, prospérité.

L'ouverture des labours par les familles chargées de cette fonction ne diffère en rien de l'ouverture des labours que dans chaque famille va accomplir l'homme le plus âgé, reprenant le geste de l'ancêtre fondateur, défrichant le premier champ. Que ce soit dans les villages où la propriété des terres à céréales a été fixée une fois pour toutes, ou dans les régions qui tous les deux ans voient la redistribution par le sort des terres de labour, il faut accomplir les rites sacrés de l'appel à la fécondité que dispensent les morts, maîtres de tous lieux.

Dans ces derniers cas, l'intervention de la famille des descendants de l'ancêtre fondateur est jugée nécessaire puisqu'il s'agit de faire entrer dans la communauté un nouvel animal qui risque de porter sur lui la malédiction de l'Invisible. Le descendant de l'ancêtre fondateur l'accueille, lui tend la première poignée d'orge : « l'inaugure » en raison du sacrifice renouvelé chaque année, au nom de la communauté tout entière.

Il nous faut aller au Maroc pour trouver dans chaque vil-

lage ou groupe de villages, une famille de gens réputés vertueux, généreux, soucieux de leur honneur et de leur prestige. Ce sont les *Imflas* (singulier Amflus). Aucun acte collectif ne peut être accompli s'ils n'en ont pas donné le signal. Ils marchent les premiers à la guerre, paient la dîme les premiers, à l'occasion des pèlerinages en communs. De l'avis du groupe, s'il n'en était pas ainsi, l'entreprise dont ils n'auraient pas donné le signal avorterait infailliblement. Ils ne sont cependant ni mrab*th*in — membres d'une caste religieuse — ni *sh*orfa — descendants du Prophète par Hasan — et n'ont aucun caractère religieux : ils ont l-fäl c'est-à-dire le présage — le bon présage.

Dans les tribus berbères du sud marocain, l-amzwar — le Premier — est celui à qui l'on demande de faire le premier un acte important ou lourd de conséquences, parce qu'il a la main heureuse. C'est lui qui ouvre les labours pour que les récoltes soient favorables [35].

Dans l'Antiquité grecque, les mêmes notions se retrouvent avec les mêmes symboles, le culte de la déesse Athéna resta longtemps lié au rituel des premiers labours, tel que nous avons pu l'observer dans le nord de l'Afrique. Fondatrice d'Athènes, ayant enseigné aux hommes l'usage de l'araire, elle garde de ce passé des signes certains qui la rattachent à toute la Méditerranée : un homme, le « Bouzugès », littéralement « l'homme de la paire de bœufs » est chargé de labourer le champ sacré au pied de l'Acropole — un Premier Champ.

Le partage des terres

Bien des auteurs ont abordé le partage des terres collectives et la redistribution par le sort des parcelles délimitées une fois pour toutes. L'erreur commune a été d'ignorer le fait, important, que cette redistribution annuelle étant confiée au sort se trouvait rattachée à un contexte plus

35. E. Doutté : « l'Organisation domestique et sociale chez les H'âh'a », *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique française*, sup n° 1, janvier 1905.
Robert Montagne : *les Berbères et le Makhzen*, p. 222-223.
Laoust : *Mots et choses berbères*, p. 313-315.

métaphysique qu'économique. A aucun moment, en aucun cas, il n'était tenu compte des modifications survenues dans la composition des familles. Seuls les chefs de famille, propriétaires d'une paire de bœufs étaient égaux et le restaient devant le sort — la volonté de l'Invisible [36].

Une explication de la notion même de propriété ne pourrait venir qu'après une étude des cadres sociaux et des institutions : ceci nous entraînerait loin de l'étude des seuls rites agraires ; aussi en attendant d'aborder la « cité Kabyle » avec tous les développements que ce sujet mérite, nous contenterons-nous de préciser quelques notions sommaires qui nous permettront de voir la place qu'occupent le rituel et les rites dans la vie quotidienne, de mieux comprendre aussi leur signification et les causes de leur persistance.

La pensée kabyle distingue deux formes de propriétés qui correspondent à deux rituels différents et par conséquent à deux types d'économie : le verger et la terre de labour.

Dans les régions d'habitat dispersé, la grande famille possède en général les terres qui entourent les maisons, elles-mêmes construites autour de la demeure du chef de famille et du bois sacré, le *kh*elwa, souvent aussi le cimetière, cela tout particulièrement dans le massif du Chenoua. Dans le Zakkar et la région environnante la notion de propriété est soumise à une distinction importante : propriété des arbres qui peut ne pas suivre le sort du sol sur lequel ils sont plantés, propriété des champs destinés aux céréales, qui ne sont plus la propriété d'un individu ou d'une famille, mais d'une fraction tout entière, c'est-à-dire de plusieurs familles remontant à un ancêtre commun, groupées autour d'un même sanctuaire.

L'arbre, comme la pierre est un élément permanent dans la pensée kabyle, l'abattre est un geste magique dangereux entouré des mêmes interdits que la chasse ou la boucherie, il suit dans les conceptions locales un cycle différent de celui des céréales et a dans les croyances une place moins précisément définie par des rites moins contraignants même dans

36. *Cf.* pour la vision économiste de la redistribution des terres :
JAUSSEN : *Coutumes des arabes en pays de Moab*, p. 238.
WEURLESSE : *Paysans du Moyen-Orient*, Paris, Gallimard, p. 99.
WARRINER : *Land and poverty in the Middle East*, Londres 1948.
THOMSON (George) : *Studies in Ancient Greek Society*, p. 299 et p. 306.

des populations arboricoles comme celles de la région de Cherchel : sa possession est toujours définitive.

Il en va autrement pour le champ de labour : celui-ci suit un cycle annuel dont l'alternance est la base même de la pensée kabyle : il se féconde, se couvre d'épis verts, mûrit et meurt, aussi sa propriété n'est que la gestion d'un cycle, des semailles aux moissons.

Si la notion de propriété avait conditionné le rituel, il eût été tout aussi logique de concevoir une propriété collective, à un degré quelconque, des arbres et de leurs fruits. S'il en a peut-être été ainsi, il n'en reste aucune trace ni dans les usages ni dans les institutions, ni même dans les légendes.

Appartenant à un groupe, fraction, village ou groupe de villages, les terres de labour sont réservées aux seuls membres de ce groupe, c'est-à-dire à ceux-là seuls qui participent, en Grande Kabylie, au sacrifice des bœufs d'automne, partout ailleurs au repas communiel pris près du tombeau de l'ancêtre fondateur ou du saint protecteur, avant les labours. Nous avons vu combien ce rite était chargé de signification sociale en Grande Kabylie, et nous verrons plus loin comment la première participation au repas communiel constitue un rite de passage, d'entrée dans la vie sociale et de reconnaissance par le village. À la base de cette propriété collective, fondée sur une conception toute méditerranéenne du cycle des céréales, nous retrouvons la notion de propriété familiale, sous la forme du champ défriché par l'ancêtre fondateur : le « Premier champ ». En Grande Kabylie chaque famille possède près du village un jardin planté d'arbres fruitiers et de légumes. Ce champ porte le nom de « tamazirt » — la première — dont l'entretien est réservé aux femmes. Aucune légende, aucune tradition n'a pourtant conservé le souvenir d'une aïeule défrichant ce premier champ.

Sa propriété entraîne et est conditionnée par la possession du droit de cité ; sa tradition reste soumise aux règles impératives du droit de « *sh*effwa » qui, en cas d'extinction d'une famille, fixe l'ordre préférentiel d'acquisition du « tamazirt » par les autres familles du même quartier ou « adrum », puis, si celles-ci abandonnent leur prérogative, par n'importe quelle famille de l'un des autres quartiers du village, suivant ou non un ordre déterminé. L'important étant d'empêcher les « étrangers » des villages voisins de

pénétrer dans une « Cité » qui n'est pas la leur propre, sans pouvoir pour autant obtenir le droit à une part des chairs du taureau sacrificiel, ni à une part des terres collectives.

Nous donnons à titre d'exemple la hiérarchie des familles du village Magura (Zekri).

Ce village est divisé en quatre quartiers ou « iderman »
- les At-'ali venus d'Aït-'ali u-'abdalah (Azzouza).
- les At-'amara Iheddaden venus du village de Tizeg*h*win (Rouma).
- les At Belqasem Merawi, première famille du village.
- les At-'arab u-Yusef venus de Meurad près d'Alger.

Voici les familles qui composent chacun de ces « quartiers » dans l'ordre de leur droit de *Sh*effwa.

Quartier nord	Quartier ouest	Quartier sud	Quartier est
AT-'ALI	*IHEDDADEN*	*AT BELQASEM*	*AT-YUSEF*
Iften	Maaskri	At-Belqasem	Merad
'amer	Sol*th*ani		'arab
Bdja'ud	Ḥeddur		Manṡur
U-amran	Hammas		Zemmuri
Ayad			
Mazari			
Aabu*sh*			

Outre le champ cultivé en vert — tamazirt — que possèdent chacune de ses familles et dont la propriété est ainsi protégée, le village tout entier peut posséder, souvent en commun avec d'autres villages, des terres dont la propriété est accordée à titre précaire après tirage au sort à chacun des propriétaires d'une paire de bœufs du village, et y ayant droit de cité.

Chez les Izarazen, dans la région d'Azeffoun plusieurs villages possèdent ainsi des lots dans la plaine fertile qui s'étend au pied des escarpements sur lesquels ils sont bâtis, l'ensemble s'étend sur quatre cents hectares et est partagé éntre les villages suivants :
- Alma bwaman.
- Abizar.
- Azaräz.
- Tig*h*ilt.
- Ibda'a*sh*.
- Aït u hand.

• Berber.
• At Gwares, comprenant les trois agglomérations d'Aqenis*h*, As*h*ruf et Aguni-Mira.
• Timizar.
• Bu *Kh*aruba.
• Aït Maamar.

Le village d'Abizar s'est trouvé exclu de ce partage à la suite de la malhonnêteté d'un Qaïd, qui, en 1870, profita de l'ignorance de ses administrés pour leur représenter que le gouvernement français allait les imposer en fonction des terres possédées et les incita ainsi à vendre leur part au profit du village d'Alma Bwaman, son village d'origine selon certains; pour d'autres ce serait le village d'Abizar. L'ignorance égale des fonctionnaires locaux, à l'époque, permit cette opération dont le souvenir persiste encore, dans cette région, au détriment de la réputation de l'administration française. Une première spoliation de ces mêmes villages aurait été accomplie par les Turcs au bénéfice de la seule famille des Aït Qasi qui leur était favorable. L'administration française a ramené les terrains à leur première limite : ighil bwu*shsh*en — la crête du chacal.

Tous les deux ans, en automne, après le sacrifice de l'« uzi'a » les propriétaires d'une paire de bœufs se présentent avec leur attelage devant le lot de leur village. Ce lot est lui-même partagé en longues bandes parallèles qui le divisent en parcelles et lui donnent l'aspect de la couverture à rayures tissée par les femmes et dans laquelle la plupart des villages transportaient jadis leurs morts jusqu'à la tombe.

Cette division est celle qui, selon les paysans, partage le mieux un champ, répartissant le plus équitablement les coins fertiles ou rocheux, bien ou mal exposés au soleil et à la pluie.

Chaque chef de famille doit justifier de la possession d'une paire de bœufs et remettre un objet personnel ou un bâton — canne, aiguillon ou objet personnel devant la djema'a, à un enfant du village. Celui-ci va parcourir le lot de son village suivi par les membres de la « djema'a » qui lui diront en arrivant au centre de chaque parcelle de déposer l'un des objets. Ensuite, chacun des chefs de famille reconnaîtra son signe et prendra possession de la parcelle de terre que le sort vient de lui attribuer pour un ou deux ans selon le kanun.

Ce morcellement de la terre n'est pas autre chose que la représentation du morcellement des victimes du sacrifice que nous avons déjà étudié; le même mode de partage est utilisé dans les deux cas et la communauté humaine projette sa division en familles sur les terres de labour comme sur les chairs morcelées du sacrifice d'automne.

L'Afrique du Nord a gardé pendant longtemps un système du monde dont la clé de voûte est le taureau, système qui entraîne logiquement des structures sociales particulières et une économie dépendante des structures sociales. Il n'est donc pas étonnant de trouver ce complexe de civilisation étendu sur une zone très vaste : le partage des terres tel qu'il se pratique chez les Izarazen a été signalé au Proche-Orient aussi bien chez les nomades que chez les sédentaires, quelle que soit la religion révélée à laquelle ils appartiennent [37] et remonte sans doute, là aussi, à une très haute antiquité.

Après ce que nous avons vu de la répartition par le sort des viandes du sacrifice dans l'Antiquité homérique, nous devons retenir l'hypothèse de Georges Thomson suivant laquelle, à la même époque, la terre était redistribuée à certaines périodes comme cela se pratiquait naguère, nous l'avons vu, chez les Izarazen en Kabylie [38] mais cette hypothèse ne doit pas nous amener à conclure à une primauté de l'économique sur le sacré dans la pensée des civilisations archaïques. Dans la Grèce d'Homère comme dans la Kabylie de naguère, l'égalité des chefs de famille propriétaires d'une paire de bœufs est absolue entre eux, qu'il s'agisse du partage des viandes lors du contrat d'alliance ou du partage des terres qui en est la conséquence.

La même loi de redistribution des terres se retrouvant dans l'ouest de l'Angleterre, dans le pays de Galles, en Ecosse, et dans l'Irlande d'autrefois, doit nous amener à réviser tout ce que nous avons tenu pour certain sur les civilisations indo-européennes et sémitiques, sur des différences que l'on a affirmé profondes [39]. Ce n'est pas le moindre des

37. JAUSSEN : *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 238.

38. G. THOMSON : *Studies in Ancient Greek society*, p. 299.
NILSON : *Homer and Mycenae*, p. 242.
D. WARRINER : *Land and poverty in the Middle East*, passim.
WEURLESSE : *Paysans du Moyen-Orient*, p. 99.

39. G. THOMSON : *Stud.*, *op. cit.*, p. 306.

enseignements à retirer de l'étude des traditions algériennes.

Dans bien des cas le souvenir de la propriété collective de naguère persiste dans le Premier champ :

Au village d'Aït Saïd (Tawrit Ig*h*il) dans la région de la Soummam, il n'y a pas de famille chargée spécialement de l'ouverture des labours, les chefs des trois *kh*aruba sortent le même jour, pour les premiers labours : les Aït 'ali u hmed, les At ben aman, les At Hamed auxquels sont venus s'ajouter pour l'uzi'a les Aït Maqbel d'un « 'azib » — ferme isolée — voisin. Le premier champ est divisé en trois : « Iger ben 'aman » « targa bulma » et « iger *kh*alfun ». Le premier appartient à la famille des At ben aman, le second est divisé entre les At'ali u Hmed, At ben aman et At Hmed. La récolte de ce triple premier champ n'est pas partagée, elle sert à payer le forgeron, l'imam et le *th*aleb de l'école koranique s'il y en a un. Le reste est vendu aux enchères et va à la caisse de la « djema'a ».

De même, au village d'Itjermnan, chez les Ibharizen, la famille « *sh*aqur » — la hache — commençait les labours. Cette famille éteinte, la coutume est tombée en désuétude : les chefs de toutes les « *kh*aruba » vont le premier jour labourer le champ collectif dont la récolte servira à payer le « *shaïkh* » de la mosquée et à l'entretien des sanctuaires.

Chez les At Fliq, les habitants des villages d'Elmage*sh*tum et d'Azru ont leurs Premiers champs sur les flancs du Tamgut — qui est aussi le haut lieu, et le Gardien. Dès que les labours ont été ouverts dans les deux villages, les chefs de famille se rendent à leur premier champ, celui dont la possession est synonyme de droit de cité.

Lorsqu'une zawya voisine a pu d'une façon ou d'une autre prendre possession de terres assez vastes, si son prestige est suffisant dans la région, les paysans y viennent ouvrir les labours, se mettant ainsi sous la protection de leur suzerain invisible : c'est le cas de la zawya de Sidi Musa de Tinebdar chez les Bäni wughlis. Les bœufs de la zawya sortent les premiers et labourent le premier champ : « ighil i'aziwen » : les paysans attendent avec leurs bœufs pour labourer à leur tour sur les ţerres de la zawya qui sont ainsi devenues le « Premier champ » des villages voisins.

Chaque endroit a un génie gardien, son propriétaire invisible, il faut donc respecter le sol, ce qui y pousse comme les pierres qui y reposent. La culture des céréales rend nécessaire, pour un temps, la prise de possession du sol, l'homme doit donc obtenir la protection des génies gardiens et des morts qui y résident en partageant avec eux un sacrifice d'alliance. Mais si la présence des Invisibles vient à se manifester en un lieu avec insistance, alors l'endroit leur est consacré et laissé en friche (*kh*elwa).

Ce que les Gardiens ont adopté en propre sort du domaine profane, arbres ou rochers. Violer cette immunité serait pour le simple mortel attirer le malheur sur lui ou ses biens. « Tigemi » est une « ta'assäst » située près du village de Tamejjut, on y trouve un énorme frêne. L'interdiction est formelle, personne ne peut émonder cet arbre ni en couper les feuilles.

Il n'y a pas longtemps, un habitant de Tamejjut osa braver les Puissances : il emmena sa chèvre à l'arbre sacré, bientôt la chèvre, une bête pourtant sans défaut, abandonna les feuilles et commença à se téter elle-même. Le coupable sur l'intervention clémente du Gardien, ne fut pas puni plus sévèrement.

L'hôpital de Michelet chez les Aït Hishäm est situé sur un terrain appelé Amalu, non loin de Tawrirt. Quand on voulut le construire, les habitants se refusèrent tous à céder de leurs terres pour les empêcher de tomber entre des mains profanes. À la fin, une famille, les At Umadi, séduite par la surenchère, vendit une terre, à Amalu, et c'est là que fut construit l'hôpital. Le jour où l'on se mit au travail et à couper des arbres, ceux-ci saignèrent du sang. À partir de ce jour, il est un fait que chaque année il y eut un mort dans la famille des vendeurs : au lieu d'une famille de huit hommes, il n'est bientôt plus resté qu'une maison vide.

Chez les At Yenni, il existe une mosquée en ruine : « *dj*ema'a n-qrar » — la mosquée du haut. La terre qui l'entoure est un « *kh*elwa » — une friche sacrée — habité par les génies. Les Français ont essayé d'y bâtir une école professionnelle : alors, disent les paysans, les murs se sont fen-

dus d'eux-mêmes et l'école a été détruite par les Invisibles qui ne voulaient pas être dérangés. Le maître forgeron est mort peu après, sa famille est partie. Maintenant la terre est retournée au « *kh*elwa » ; personne n'y habite plus hormis les Invisibles ; le bétail n'y paît plus, la nuit les « tiftilin » — les feux follets — y brillent comme la flamme des lampes des morts. Seules, les femmes continuent à y déposer les berceaux en branches de grenadier des petits enfants morts et allument des lampes dans les niches des murs en ruine pour demander aux âmes parties de revenir dans leur foyer.

Les exemples qui illustrent cette conception sont nombreux, car tous les lieux saints dont il a été question jusqu'ici entrent dans cette catégorie : les hawita du Zakkar, les *Kh*elwa ou bois sacrés du Chenoua, les arbres, les pierres et les champs sacrés de Kabylie où les saints et les Génies se rassemblent.

Mais la résidence des Invisibles ne se borne pas aux seuls lieux qu'ils ont marqué d'un signe. L'homme qui va aborder le *kh*elwa — le monde en friche — ne le fera qu'en prenant certaines précautions, désacralisant la terre pour « ordonner » sa fécondité, repoussant les hôtes invisibles vers les limites du champ où ils deviennent, dans le terme — *talast* (ou l'oignon de scille), *lebçel bwu*shsh*en* (l'oignon du chacal) — les gardiens et les protecteurs des limites. Tout ce qui poussera sur les limites sera, nous l'avons vu, *urtu erebbi* (le verger de Dieu) « *iger g-i'assassen* » (le champ des génies gardiens).

L'homme entre dans le champ précédé de ses bœufs pour y accomplir les derniers gestes qui appartiennent aussi bien au domaine des rites que des techniques agraires : les deux sont mêlés et apparaissent dans la pensée traditionnelle aussi indispensables, aussi utiles. Il est difficile de dire si le bœuf est un animal sacré parce qu'il est attelé à l'araire — mais tous les groupes humains d'Afrique du Nord, toutes les sociétés rurales ne labourent pas à la seule traction des bœufs —, ou s'il est attelé à l'araire de préférence aux autres parce que c'est un animal sacré. La charrue elle-même procède des deux domaines et la faible efficacité de l'araire de bois — que sa pointe soit garnie de fer ou simplement durcie au feu — donne plus d'importance encore à la place

qu'il occupe dans le monde des symboles et des rites que dans celui des techniques de la matière.

L'araire

L'araire méditerranéen est bien connu, les types que l'on rencontre en Afrique du Nord n'en sont que des variantes[40]. Dans les zones étudiées, deux silhouettes se rencontrent : la première dans une aire comprenant l'Algérie à l'ouest d'Alger, du Chenoua aux Bäni Snus à la frontière algéro-marocaine et englobant vers l'est l'Aurès et les Hauts Plateaux. Ce type se caractérise par un sep distinct du mancheron unique sur lequel l'age vient s'insérer, bloqué par un double étançon. Le sep est de section rectangulaire, taillé en biseau à une extrémité pour recevoir le soc ; la semelle continue l'ouverture faite par la pointe et assure le tracé d'un sillon droit et large que peut venir encore augmenter l'effet de versoirs de bois fixés sur la tranche du sep, à mi-longueur.

À l'extrémité opposée à la pointe, sur le sep, est fixé le mancheron dont la forme rappelle celle d'une canne, une corde de tension allant de la poignée à une cheville de bois fixée dans la tranche du sep assure sa fixité.

À un tiers environ de la longueur du sep à partir du mancheron, vient s'insérer l'age, de section circulaire, très recourbé à sa base afin de donner un maximum d'ouverture à l'angle formé par la flèche de l'age et le sep. À son extrémité distale un méplat est ménagé dans lequel sont percés trois trous destinés à la fiche de fixation du joug et à la fiche de support du lien unissant le joug à l'age : ces fiches peuvent ainsi occuper deux positions. La variation de la place du joug à l'extrémité de l'age permet de faire varier l'entrure

40. VIRGILE : *Géorgiques*, ch. I, v. 169, éd. Budé.
H. CHEVALIER : « les Charrues d'Afrique », *Mémoires et comptes rendus des travaux de la Société des Ingénieurs Civils de France*, 1902, I, 237-242.
E.T. HAMY : « Laboureurs et Pasteurs berbères, traditions et survivances », *Association française pour l'avancement des sciences, comptes-rendus de la 29ᵉ Session*, première partie, Paris, 1900, 54-70.
A.G. HAUDRICOURT et Jean BRUNHES DELAMARE : *l'Homme et la charrue à travers le monde*, p. 252 (pour la partie technologique).
COLUMELLE : *De re rustica*, Lib. XII.

de l'araire. Le joug en position distale assure l'entrure maximum de l'araire qui se trouve réduite lorsque le joug se trouve reculé d'un cran.

Un double étançon placé à la moitié de la longueur du sep assure le blocage de l'age, les deux pièces qui le composent ont la forme de réglettes plus larges qu'épaisses. La première pièce est enfoncée dans un trou percé dans le sep et passe dans une ouverture aménagée dans l'age ; la seconde pièce est une cale de la première, elle est enfoncée dans l'ouverture de l'age, contre la première pièce qu'elle cale, jusqu'au trou percé dans le sep, assurant ainsi la fixité de l'age : elle est terminée par une sorte de tête encochée d'un bec, tournée vers l'avant de l'araire, dans laquelle vient se placer une cheville horizontale qui empêche l'age de remonter et d'ouvrir son angle sous la traction des bœufs, ce qui entraînerait sa rupture.

Le joug à licol vient se placer, nous l'avons vu, sur l'age : il est maintenu par une cheville qui passe par le trou central ménagé au centre du joug et par l'un des trous de l'extrémité distale de l'age ; une corde enroulée autour de l'extrémité de l'age et du joug, prenant son point d'appui sur la fiche de fixation du joug sur l'age, et solidement nouée assure la fixité de l'ensemble. Le joug est de section plus ou moins carrée en son milieu afin d'assurer un meilleur contact avec l'age, il est de section arrondie aux extrémités pour éviter de blesser le cou des bœufs ; il est en outre garni de coussins en alfa, en paille ou en masselotte — « tabuda » —, à ses deux extrémités destinés à protéger le cou des bœufs.

Les deux jouguets sont formés par quatre montants de bois placés deux à deux aux extrémités du joug : ils assurent l'attelage de chacun des bœufs de part et d'autre de la charrue.

Le lien qui unit le joug à l'age, suivant que sa boucle porte sur la droite ou sur la gauche, ou sur la droite et la gauche répartit l'effort sur le bœuf de droite ou sur le bœuf de gauche, ou sur les deux, selon que la paire de bœufs est inégale ou au contraire bien appariée.

Les versoirs constituent dans ce type de charrue un accessoire dont la présence semble variable : ce sont des ailes de bois de largeur sensiblement égale à l'épaisseur du sep : ils sont fixés de part et d'autre de celui-ci par des chevilles de

bois ; des coins peuvent éventuellement en augmenter l'écartement.

Le second type d'araire que nous appellerons type Est ou type de Grande Kabylie, est un araire de bois caractérisé par un mancheron et un sep d'une seule pièce sur lequel, comme dans le type Ouest, l'age vient s'insérer, bloqué par un double étançon.

L'ensemble sep-mancheron est de section plus ou moins circulaire, la semelle ronde et étroite du sep assurera un tracé moins sûr du sillon, moins large que dans le type Ouest : l'extrémité du sep, en biseau, est destiné à recevoir la pointe : le mancheron d'une seule pièce avec le sep n'a besoin d'aucun dispositif supplémentaire de fixation.

L'age vient se fixer presque à l'angle du mancheron et du sep : son extrémité terminale taillée en biseau pour venir reposer contre le sep est échancrée en U pour recevoir la tête d'une forte cheville de bois enfoncée dans le sep, ce qui assure ainsi la solidité de l'ensemble.

Le double étançon est conçu et construit comme dans le type Ouest, la tête du second des deux éléments est également munie d'une encoche en bec, où une cheville de bois achève de caler l'ensemble contre l'age, en « tenon de Jupiter » empêchant celui-ci de remonter.

Le système de traction joug-age et les fiches destinées à régler l'entrure de l'araire en modifiant la place du joug sur l'age sont les mêmes que dans le type Ouest, dans leur principe tout au moins. Dans ce type d'araire, ce sont deux fiches qui, placées sur le joug de part et d'autre de l'extrémité distale de l'age, assurent cette fixation.

Presque toujours ce type d'araire s'accompagne de versoirs qui se fixent de part et d'autre du sep, à la hauteur des étançons : l'ouverture des versoirs peut être augmentée par des coins de bois, ce qui n'arrive que rarement, en général leur seule épaisseur est considérée comme suffisante.

La pointe

La pointe est la seule partie métallique de l'araire : sa forme varie elle aussi. Nous en avons relevé trois types dont

l'un correspond à l'araire ouest et deux à la Grande Kabylie. Le premier a la forme d'une ogive simple, les deux autres d'une ogive brisée, à pointe effilée.

Dans le cas de l'araire ouest, les bords du talon du soc sont relevés et forment avec la semelle un angle droit : ils sont réunis entre eux par une barre de fer. Ce dispositif assure l'emboîtement de l'extrémité taillée en biseau de sep, dans le soc. Nous retrouvons ces caractéristiques dans le premier des socs de Grande Kabylie; le second en diffère par ses bords relevés sur une plus grande longueur qui enveloppent mieux ainsi le bois du sep.

En outre, dans tous les cas, la semelle du soc n'est pas plane, mais sensiblement gauchie à partir du logement du soc pour en protéger le bois et le prolonger.

En réalité, cette partie métallique de l'araire est autant un soc qu'un coutre qui attaque et fend la terre, facilitant ainsi l'action du bec de sep prolongé par la semelle du sep, qui font office de soc à proprement parler.

Les traits et l'aiguillon

Les traits sont en général des cordes d'alfa ou de chanvre fabriquées ou achetées : l'un des deux vient s'attacher au cou du bœuf de gauche, ou au montant gauche du jouguet de gauche, l'autre au montant droit du jouguet de droite ou directement au cou du bœuf de droite. Tous deux viennent aboutir au mancheron de l'araire : ils sont utilisés comme des rênes d'ouverture pour indiquer aux bœufs le moment de tourner, leur usage est en réalité théorique, les bœufs de labour obéissent à la voix, comme leurs congénères d'Europe et sans doute d'ailleurs.

L'aiguillon vient éventuellement renforcer l'action des traits : il est composé d'une tige de frêne, en général terminée à l'une de ses extrémités par une courte pique de fer, fixée à soie dans le bois, dont la section forme arrêt; l'autre extrémité porte un talon de fer qui sert à débarrasser la semelle du sep et le soc des mottes de terre ou de la bourrure d'herbes qui viennent s'y coller. Des talons de même forme mais en bronze figurent dans divers musées d'archéologie, étiquetés « haches » — à tout hasard.

Linguistiquement ces deux grandes aires de répartition se subdivisent encore et le choix des bois servant à la confection des différentes pièces varie d'une région à l'autre. Il est possible d'établir une carte particulièrement détaillée de la répartition des différents types d'araire dans le nord de l'Afrique. Cette carte, une fois établie, ne m'a pas paru indispensable pour arriver à une meilleure compréhension de la pensée des hommes.

Une première remarque s'impose tout d'abord : le nom de l'araire varie peu d'une région à l'autre, il est « as*h*gar » — le bois — dans la zone d'habitat dispersé à l'ouest d'Alger et dans la partie haute de la Kabylie; il est « lma'un » — d'une racine « 'A.N. », aider, secourir : littéralement l'aide, l'assistant — en Kabylie Maritime : il s'agit vraisemblablement dans ce dernier cas d'un emprunt fait à l'arabe. Le nom des pièces principales : sep, age, mancheron, n'a pas d'autres modifications linguistiques que des différences d'accent, de prononciation locale; la diversité est plus grande encore dans les pièces secondaires.

La carte linguistique ne se superpose pas à la carte des différents types d'araire, elle est plus simple; une carte des rites montrerait encore une unité plus grande dans la conception de l'araire.

Ainsi, par-delà le multiple des termes techniques et des critères technologiques, nous voyons apparaître l'unité essentielle de l'araire, non en tant qu'objet, mais en tant que centre d'un groupe de représentations et de symboles qui restent inchangés même lorsque, en de rares endroits, la charrue métallique dite « européenne » est venue remplacer son ancêtre de bois.

Dans les différentes régions étudiées, le type d'araire adopté par les populations n'est pas lié au sol ni dépendant d'un monde de culture particulier; il est aussi indépendant de la terre que, par exemple, le mode d'enroulement du turban qui varie en Algérie d'une région à l'autre, ou que la forme des chapeaux de paille des hommes qui, dans les massifs du Zakkar et de l'Ouarsenis, varie d'une tribu à l'autre — d'une catégorie sociale à une autre.

L'araire de la partie ouest et sud de l'Algérie, dont le sep et le mancheron sont faits de pièces distinctes, trace un sillon plus large que l'araire de Grande Kabylie; il est aussi

peu à sa place dans le Zakkar et dans l'Ouarsenis montagneux et forestiers que dans le Chenoua abrupt et rocailleux où chaque averse emporte la terre arable des pentes cultivées. L'araire de Grande Kabylie trace un sillon plus étroit sans que l'on puisse affirmer que cela soit nécessaire dans la riche plaine du Sebaou en Kabylie Maritime, la fertile cuvette de Fréha dans la région d'Azazga, ou dans les champs taillés à flanc de montagne en Haute Kabylie qu'il serait plus efficace de cultiver à la houe.

Interrogés sur ces différences, qu'ils connaissent, les paysans du Zakkar répondent volontiers qu'ils n'ont pas suffisamment d'arbres pour faire des araires semblables à ceux du « pays Zwawa » — la Kabylie — dont le mancheron et le sep sont d'une seule pièce, oubliant en cela les restes importants des grandes forêts du Zakkar et de l'Ouarsenis.

Les paysans kabyles affirment que la « charrue arabe », bonne en plaine, serait inutilisable en montagne, ignorants qu'ils sont de l'aridité des pentes du Zakkar ou du Chenoua et de la fertilité relative de certaines cuvettes bien abritées au pied du Djurdjura, comme de la facilité du labour dans les plaines de Kabylie Maritime. De telles réponses rationalisantes ne correspondent pas à la vérité actuelle et l'explication historique, si elle existe, reste à trouver avec l'origine des populations qui, venues de l'Est à des époques bien différentes, se sont établies en Algérie.

L'araire de bois est généralement l'œuvre du forgeron : il y a à cela une double raison ; le forgeron possède seul dans le village les outils nécessaires à la taille des arbres et au travail du bois. Cette raison donnée souvent par les paysans n'est pas à retenir puisqu'ils ne font pas appel au forgeron pour tailler le pilier central et la poutre maîtresse de leurs maisons. La seconde raison est sans doute la plus importante : chargé souvent de l'inauguration des labours, impliqué tout au long des rites agraires et des travaux des champs, il est normal de trouver le forgeron au principe des uns et des autres, au sacrifice d'automne et à la fabrication de l'araire de bois. Des exceptions apparaissent toutefois lorsque des « mrab*th*in » — membres d'une caste sacerdotale liée à l'islam — se chargent de confectionner les araires, comme le font les descendants de *Shäikh* 'arab à Tawrirt' amran chez les At-Mengellät ; mais nous avons vu que les représen-

tants de l'orthodoxie musulmane se sont introduits dans les structures traditionnelles sans chercher à les bouleverser.

L'araire fabriqué par le forgeron fait l'objet d'une rétribution séparée, c'est-à-dire qu'il n'entre pas dans la liste des outils que le forgeron répare ou confectionne pour chaque propriétaire d'une paire de bœufs contre le paiement forfaitaire annuel d'une certaine quantité de céréales.

Lorsque le descendant du saint musulman a pris la place du forgeron, la confection d'un araire se paie d'un grand plat de couscous garni de viande — la même offrande que celle portée au tombeau du saint protecteur. En Grande Kabylie, l'araire est l'objet d'une fabrication presque industrielle dans les villages de forgerons des At I*dj*er, des At *Gh*obri et des At Buaddu. Les araires de bois ainsi fabriqués sont vendus sur les marchés fréquentés par les forgerons de ces villages et payés en argent ou en céréales.

Au douar de Tacheta, dans la vallée du Chélif, les araires sont confectionnés comme les stèles funéraires par le même artisan. Les paysans vont acheter leurs araires au pèlerinage qui précède les labours au tombeau de Sidi l-Mo*kh*fi. Chacun doit acheter ne serait-ce qu'une pièce de bois de l'attelage ou de l'araire, taillée dans la forêt de Wäd el-kebir qui entoure le sanctuaire du saint : là encore, le paiement se fait en céréales, en plats de céréales et viande cuite, rarement en argent.

Dans la vie quotidienne l'araire est entouré d'un certain sacré : il ne peut être volé, c'est un sacrilège, c'est-à-dire un viol du « horma » — du sacré — dont le voleur est la seule victime car un jour ou l'autre il doit mourir de faim.

Ainsi chargé de forces mystérieuses, l'araire ne peut franchir le seuil d'une maison car il est dangereux de mettre en contact deux « sacrés » aussi puissants que le « horma » de la maison et le « horma » de l'araire.

Pendant la saison des labours, il passe la nuit sur le sillon commencé, le laboureur n'emporte chez lui, sa journée finie, que la pointe et les traits. À la fin de la saison des labours, l'araire est déposé dans une remise à l'extérieur de la maison. Dans le Chenoua, les araires ne pénètrent jamais dans l'intérieur d'une maison, ils sont déposés dans le sanctuaire particulier de chaque famille. D'une façon générale, il ne doit pas être brûlé, les diverses parties qui le

composent, surtout le sep, servent lorsqu'elles sont hors de leur usage normal, à renforcer les poutrelles ou les étais du toit qui, dans le symbolisme de la maison, représentent le père entouré de sa progéniture mâle.

La pointe est la seule partie métallique de l'araire; au douar de Zouggara, dans la vallée du Chélif, elle est placée dans la fourche du pilier central de la maison, la pointe tournée vers la porte, pour disperser les mauvaises influences; elle est aussi déposée sur la poitrine du mort : geste aujourd'hui dépourvu de sa signification profonde dans l'esprit des paysans — geste apotropaïque à n'en pas douter : écarter l'âme errante du corps abandonné.

Dans les cérémonies du mariage, le soc joue un rôle aussi grand que dans les labours : il est symbole de fécondité, porteur de fécondité, dispersant les mauvaises influences. En Grande Kabylie, la mariée doit s'asperger avec l'eau contenue dans le grand plat en bois qui sert à rouler le couscous : l'eau de cette lotion devra avoir coulé préalablement sur une pointe d'araire.

Chez les At Yenni, pour faire pondre une poule, la maîtresse de maison lui donne de l'orge qu'elle a fait passer sur un soc renversé : dans un cas comme dans l'autre, le soc disperse les mauvaises influences qui peuvent empêcher la consommation du mariage, et qui empêchent la poule de pondre.

Ailleurs, chez les Bäni 'ammer de la région de la Soummam, le sang de la victime de l-'aïd el-kebir — la grande fête de l'orthodoxie musulmane — doit couler sur un soc, à la fois pour le sacraliser et pour écarter les « rruhani » les âmes errantes attirées comme des mouches par l'odeur du sang.

Chez les Aït His*h*äm pour préparer le henné du jour du mariage, la « qibla » — accoucheuse qui a mis au monde la mariée — mélange d'abord les feuilles de henné dans le soc de l'araire avec du blé, en prononçant à voix basse des incantations. Elle ajoute ensuite une poignée de fèves en disant :

« Essalam fell -am tagursa
l-ras*h*i semman - kem tagursa
semmag*h* - kem d-lehna
herz-it (l-flana)
fel l-bla. »

Que le salut soit sur toi ô pointe
les gens t'ont nommée pointe
je t'appelle Bienheureuse
Protège une telle (la mariée)
contre tout maléfice.

Nous retrouvons le rôle rituel du soc, lors du « bain de la mariée » qui est une lotion faite avec de l'eau contenue dans le grand plat en bois qui sert à rouler le couscous. L'eau ainsi employée devra préalablement avoir coulé sur un soc. Il est à noter que tagursa — soc ou pointe de l'araire — est en berbère du féminin.

Au Cap Aokas, en Kabylie de la Soummam, les araires de bois servent de sièges aux invités, lors du repas qui accompagne la naissance d'un garçon.

D'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord comme sans doute autrefois, d'un bout à l'autre de la zone des céréales cultivées, le paysan demande à son araire une plus grande efficacité sur le plan des Forces invisibles que sur le plan des techniques à proprement parler, la promenade du sep de caroubier, arbre des Ancêtres, terminé par un soc de fer, destiné à écarter les forces mauvaises traîné par une paire de bœufs — animaux choisis pour le Grand Sacrifice annuel — devient moins une technique agricole qu'un rite agraire, dont l'accomplissement s'entoure d'autres rites qui le situent plus complètement encore dans le domaine du Sacré[41].

Bien des auteurs ont souligné ce fait que l'on rencontre du Maroc à la mer Rouge et bien au-delà : du Niger à la Norvège.

Les rites du labour familial

Le geste du « roi agraire » de chaque tribu, de chaque village, est un geste inaugural, destiné à ouvrir un cycle nou-

41. P.V. Glob : « Ard og plov i Nordens Oldtid-Jysk », *Arkaeologisk Selskabs Shrifte*, Bind I, Universitetsforlaget i Aarhus, 1951, p. 109. Paul Leser : *Entstehung und Verbreitung des Pfluges*, Collection Internationale de monographies ethnologiques, t. III, fasc. 3, Münster i. w., 1931, p. 339.

veau, à rendre licite pour les paysans une nouvelle activité : c'est un geste sacré qui, dans le temps, ouvre la période nouvelle — le début de l'année agraire — et répète le geste du fondateur du village, prenant possession de la terre en labourant le premier champ.

Ce geste va être à son tour répété dans chaque famille, par le chef de famille. Cette fois, il ne s'agira plus d'ouvrir une nouvelle période de l'année mais de prendre possession d'un champ, attribué par le sort et taillé dans les terres indivises du village, pour un ou deux ans. Chaque couple de paysans va répéter les gestes rituels du labour, rappel de noces cosmiques et de la mise en terre des morts, à moins que les noces des hommes et leurs funérailles ne soient que la répétition du labour qui déchire la terre pour la féconder, de la mise en terre du grain qui doit mourir pour germer.

Dans le rituel de l'appel adressé aux Puissances invisibles, trop souvent qualifié de « culte des morts » les offrandes alimentaires n'ont d'efficacité que dans la mesure où elles ont été partagées en un repas d'alliance qui unit les hommes et les Invisibles — chacun prenant sa part de l'offrande : les hommes la substance, les Invisibles ce qui monte vers eux : l'odeur, les intentions et les prières.

Le repas d'alliance des labours

C'est un repas qui a rassemblé toute la communauté autour de son sanctuaire ou de son haut lieu au moment du partage d'automne, c'est un repas qui va rassembler la famille et les ouvriers dans la cour de la maison avant que le chef de famille ne parte accomplir les rites. Chaque communauté de la tribu à la famille aura ainsi resserré ses liens, renouvelé son contrat d'alliance au seuil d'un cycle nouveau.

Dans toutes les régions étudiées, ce repas doit être préparé par la maîtresse de maison, c'est-à-dire si elle est vivante, la mère du chef de famille, la « tam*gh*art bu*hk*ham », aidée par les autres femmes de la maison qui se trouvent « pures ». Toutes ont accompli à la fontaine de leur quartier les grandes ablutions, et sont vêtues de leur plus belle robe ; elles ne doivent pas être fardées ni porter leurs lourds bijoux

d'argent. Elles donnent comme raison à cela que le « ta*zhz-hult* » — l'antimoine — qui farde les yeux risque de provoquer le charbon des céréales et que les bijoux les gêneraient dans leurs tâches ménagères, oubliant sans doute qu'elles accomplissent des tâches tout aussi fatigantes, qu'elles dansent même, parées de tous leurs bijoux, pendant les fêtes des mariages. En ce premier jour des labours, les femmes sont vêtues comme pour l'accomplissement des rites funéraires.

Avant d'étudier les différences qui, d'une région à l'autre, nuancent ce rituel, il est bon d'en souligner l'unité.

Macrobe dans *les Saturnales* parle des premiers labours institués par Saturne et du repas que les chefs de famille devaient partager avec leurs esclaves en l'honneur des dieux [42], cérémonie que nous retrouvons dans le culte de Cérès et de Tellus [43]. La nourriture bouillie partagée à l'automne nous ramène aux pyanepsies et au culte d'Hermès Chtonien, le maître des passages souterrains, dispensateur de la fécondité des morts, à l'aube de la pensée méditerranéenne [44].

Le repas rituel du début des labours en Algérie consiste, suivant les régions, en bouillies de céréales, en céréales et légumes secs cuits à l'eau ou à la vapeur, et, beaucoup plus rarement, en pâtisseries et sucreries.

Nos deux régions présentent dans ce domaine des différences assez sensibles pour que nous les étudiions séparément. Tout d'abord, l'une mérite d'être signalée : chez les Bäni Snus et en Kabylie, le repas d'alliance est partagé le soir qui suit les labours « 'asha tsekka » chez les Bäni Snus, « imensi lehrat » en Kabylie ou « imensi usahel » dans la région de la Soummam alors que dans la région ouest du département d'Alger, il est pris le matin qui précède les labours.

42. MACROBE : *les Saturnales*, chap. X.
43. Jean BAYET : *Feriæ*, p. 201.
44. P. RAINGEARD : *Hermès psychagogue*, p. 122.
GERNET et BOULANGER : *le Génie grec dans la Religion*, p. 44.
PLUTARQUE : *Thésée*, 22.

Au douar Bäni Ra*sh*ed dans la région du Chélif le repas consiste en « rwina » ou blé moulu grossièrement et délayé dans de l'eau. Nous retrouvons cette bouillie chez les Bäni Hawa, où elle porte le nom de « leftah » — l'ouverture — et à Zouggara où elle est préparée au sucre et au miel, « pour que l'année soit douce ». À Tacheta, chez les Uläd Ma'afa, on mange pour la même raison des pâtisseries au miel et des sucreries. Chez les Bäni Mä*kh*lifet (El-'aneb), c'est un couscous à gros grains ou « berkuks » qui est servi ce jour-là, il porte le nom de « baruk ». Sous le nom de *beruk* ou *berkuit* sont désignés des aliments qui gonflent à la cuisson. Il s'agit sans doute de formes dérivées de la racine B.R.K. — bburkt — gonfler, augmenter de volume [45] à la cuisson mais qui se confond dans l'esprit des paysans avec la vieille racine du sémitique commun : « B.R.K. » — bénédiction. Nous retrouvons une nourriture gonflée, synonyme de bénédiction, de prospérité, chez les At Yenni en Grande Kabylie, leur repas des labours consiste en un couscous arrosé d'un bouillon de légumes secs : pois chiches, lentilles et fèves; ce plat porte le nom d'« uftiyen », d'une racine « F.T.Y. » — gonfler, augmenter de volume.

Pour les paysans de la Méditerranée, les aliments de la vie quotidienne ne sont pas un élément passif du cycle de vie : ils sont des signifiants et, comme tels, participent activement aux rites qui entourent la vie des champs ou soulignent et renforcent les structures sociales. Il n'est pas indifférent, nous le verrons tout au long de notre étude, de partager ou d'offrir des aliments crus ou cuits, bouillis ou rôtis. Ce que j'ai montré en soutenant ma thèse de doctorat, le mercredi 6 juillet 1955.

À Tawrira, région de Ténès, le repas comprend deux services : l'un de figues sèches, l'autre de couscous servi avec une sauce faite de fèves séchées, grillées et passées au moulin à bras.

Le paysan qui n'a pas les moyens d'offrir un pareil festin servira de la « rwina » en boulettes faites avec de l'huile au lieu de beurre. Chez les Bäni *Gh*omeriän le repas des pre-

45. J.-M. DALLET : *le Verbe kabyle*, p. 12 : 104.

miers labours comprend également deux services, l'un de figues sèches et de sucreries, l'autre de « rwina » au beurre et au miel.

Dans le massif du Chenoua, le repas qui précède les labours consiste en un plat de couscous servi avec une poule bouillie. Nous devons noter dans ce cas que la poule est l'objet de certains interdits : un homme ne peut en manger en public, ni en vendre ; ce sont les femmes qui se chargent de ce commerce au marché voisin de Sidi Otman qui leur est réservé. Ce repas préliminaire porte le nom de « Ibaruk » ou « Iwa'ada » — la bénédiction ou l'offrande.

À Wäd-el-had (Zakkar) le maître de maison ne partage pas le plat commun et se contente de pain d'orge, alors que ses voisins et leurs femmes mangent des « iuzan » qui est une « rwina » préparée avec du blé cuit à l'eau. Nous verrons plus loin, à propos des rites funéraires que les proches parents du mort n'ont pas la même nourriture — au soir des funérailles — que les voisins venus participer aux rites.

Ce repas est pris devant la maison, hommes et femmes mangeant ensemble, mais non dans le même plat.

Les hommes seront réunis autour de coupes en terre à pied très court, par groupe de quatre ou six ; les femmes autour du grand plat de bois qui sert à la préparation du couscous. Si le repas a lieu devant la maison, ce qui est contraire à l'étiquette quotidienne, c'est afin de pouvoir inviter ceux qui passent, car il s'agit là d'une nourriture sacrée qu'il faut partager avec les Forces invisibles — donc ceux qui passent, connus ou inconnus.

Le repas qui précède les labours doit être très gai, et les convives plaisanter joyeusement. La même racine *Kh*.R.F. désigne, nous l'avons vu, l'automne, elle désigne aussi le fait de plaisanter. Chez les Bäni Hawa et dans toute la vallée du Chélif, à la fin du repas le maître de maison envoie une grosse cuillerée de bouillie (*rwina*) au visage du mieux habillé et du plus gai des convives « afin que l'année soit comme lui », au milieu des éclats de rire, ou comme chez les Bäni *Gh*omeriän, au visage du plus vieux, d'un homme qui porte barbe et moustaches et devra garder la « rwina » collée à ses poils jusqu'au soir. C'est le « salah mimun » — le repas de bon augure pris en l'honneur de Mimun. Il est à noter que dans la région, les forgerons portent le nom de

« mumniya » — les gens de Mimun — et que Mimun est l'un des sultans des génies, de ceux chargés tout particulièrement des sources thermales et du feu souterrain : nous dirions le Roi des Gnomes.

Nous retrouvons Mimun comme Génie protecteur, des thermes naturels, froids ou chauds : pourvu que l'eau jaillisse dans une grotte.

C'est le cas à Aïn el Hout — la source du poisson, mais aussi selon la prononciation du h aspiré — la source de la chance ; à 'ain Mlilia, près de Tlemcen, à Hammam bu *gh*ira (près de Marnia) à Sidi Bu Adjela (près de Nedroma) etc. Si l'eau est trop chaude, les femmes adressent une prière au génie de la source.

> « Mimun, ya Mimun, Sol*th*an er-rijal. »
> *Mimun, ô Mimun, sultan des hommes (les Génies),*
>
> *Refroidis l'eau pour nous*
> *Comme tu refroidis le soc en le sortant du feu.*

Le terme de Sol*th*an er-rijal peut être traduit mot à mot par roi des hommes. Il doit être compris en réalité comme désignant le roi des Génies, puisque nul ne peut prononcer le mot de Génies. De la même façon qu'en Occident on parle des Bonnes Dames, ou des Braves Gens, pour désigner le Petit peuple des Invisibles.

L'offrande aux Invisibles

Le partage de nourriture est un contrat d'alliance. Le voyageur, le passant rencontré au hasard des chemins, est un représentant de l'Invisible parce qu'il voyage sous la protection des génies, gardiens des limites qu'il franchit. Donner est un geste de prospérité qui attire la prospérité sur celui qui donne, c'est-à-dire la faculté de donner plus encore. Ces trois principes nous permettent de comprendre le geste du laboureur se rendant aux champs, distribuant d'humbles offrandes de paysan aux passants rencontrés sur la route, aux enfants, aux lieux saints hantés par les génies, c'est-à-dire sous des formes diverses, aux Invisibles. Le laboureur en effet va distribuer des figues sèches et des noix, ou chez

les Bäni Snus, des figues sèches et des sortes d'oreillettes « a*sh*ebbwad » faites d'une fine pâte, gonflées dans l'huile bouillante, aux enfants qu'il rencontre et en dépose des poignées aux endroits voués aux génies et aux saints rencontrés sur son chemin.

D'un bout à l'autre de la Kabylie, ce départ pour les champs prend une valeur rituelle particulièrement importante. Le laboureur pousse devant lui les bœufs chargés de l'araire de bois; derrière, marche sa femme qui porte sur la tête un van, au milieu duquel est placée une lampe de terre allumée. Cette lampe est la lampe du mariage, qui est aussi une offrande funéraire : c'est-à-dire un appel à la fécondité venue des morts. Dans le van, sont déposées les offrandes destinées aux passants et aux sanctuaires rencontrés en route : « sfen*dj* » — beignets spongieux, gonflés de miel — et « aheddur » — crêpes très fines —, symboles d'abondance et de prospérité. Toute la richesse des champs, toute la prospérité de la maison est confiée au van sous la flamme de la lampe allumée qui rappelle la présence des morts dispensateurs de toute fécondité : quatre grenades, quatre œufs, des fèves, des lentilles, du blé, de l'orge, des figues sèches, le peigne à tasser les fils du métier à tisser, l'aiguille à coudre les vêtements, le tampon de laine brute qui sert à essuyer les meules du moulin de pierre.

Mais dans ces symboles paysans, nous retrouvons l'unité profonde de la pensée mystique méditerranéenne. Le van, c'est le licnon de Déméter : Hésychius dit que celui qui accomplit un acte religieux porte le licnon sur la tête[46]. La lampe allumée, c'est le kernos que les femmes portaient sur leur tête à Eleusis pendant les Grands Mystères, avec des fruits et des graines[47]. Les mêmes gestes se répètent par ce matin d'automne mettant en œuvre les mêmes symboles, retrouvant la même pensée.

46. V. MAGNIEN : *Mystères,* p. 124.

47. Martin P. NILSSON : *Greek Popular Religion,* p. 31.
V. MAGNIEN : *Mystères,* p. 123.
PLUTARQUE : *Conf. prœc.,* ch. 42.

Zone est et Grande Kabylie

En Grande Kabylie et en Kabylie maritime, le repas peut précéder le sacrifice, comme au douar A*sh*uba ('Azzefoun) où le village se réunit pour prendre le repas en commun à l'issue duquel chaque chef de famille donne sa quote-part pour l'achat des bœufs sacrificiels.

Plus généralement, le repas est pris dans chaque famille et suit le sacrifice d'automne, dont la viande est alors consommée.

Chez les At Yenni, et dans la région de Larba'a n -at Iraten, le repas comprend du couscous arrosé d'un bouillon de légumes secs : pois chiches, lentilles et fèves ; ce plat porte le nom d'« uftiyen » d'une racine F.T.Y. — gonfler, augmenter de volume et signifie que les cultivateurs souhaitent voir « le blé et les céréales se multiplier dans les champs, comme les légumes secs augmentent de volume ».

Au village d'Azzefoun, le repas est composé de couscous à gros grains roulés dans de l'huile d'olive et servi sans bouillon ; ce plat porte le nom de « berkukes l-'asri » : berkukes désigne cette sorte de couscous à gros grains trempé, et 'asri se dit d'un homme resté célibataire. Ce plat se prépare surtout pour faciliter le mariage d'un homme, d'où son nom : là encore, nous retrouvons un lien avec les rites de passage comme nous le verrons plus loin.

À Makouda, le repas communiel a lieu après l'uzi'a, un jeudi ou un vendredi ; préalablement les hommes vont réparer le toit de la mosquée et des sanctuaires voisins et remettent en état les chemins d'accès au village. Le soir ils se réunissent à la mosquée où chaque famille a envoyé un grand plat en bois garni de couscous et de morceaux de viande de l'uzi'a ; avant de se séparer, ils vont déposer les socs dans l'un des sanctuaires voisins où ils les laisseront toute la nuit. Le lendemain, premier jour des labours, la maîtresse de maison prépare des sfendj : la récolte sera d'autant plus abondante que la pâte aura mieux augmenté de volume en cuisant. Le lendemain, elle prépare du couscous qui sera arrosé de bouillon non épicé « aseqqi » à base de légumes secs — fèves, lentilles, pois-chiches. Les parents et les voisins sont invités à partager ce repas ou en reçoivent des assiettées. Pendant la cuisson de ce repas, des œufs ont été

mis à cuire à la vapeur ; un trait à la suie les distingue l'un de l'autre : l'un désigne la montagne, l'autre la plaine. Suivant qu'ils seront plus ou moins pleins la tam*gh*rart, la femme la plus âgée de la maisonnée, dira quels champs seront les plus fertiles.

Le troisième jour, le repas de la maison comprend du couscous à gros grains avec de la purée de fèves ou de courges, la viande qui l'accompagne ne doit pas être rôtie car « les bœufs de labour pourraient se faire des blessures ».

Enfin, en Petite Kabylie, dans la région de Bäni Aidel, près d'Akbou, à la limite de la zone berbérophone, le repas qui suit les labours ne comprend pas de viande : el 'i*sh* mta l-gäbda ; le souper du foie, la maîtresse de maison fait bouillir dans une marmite de la graisse de mouton conservée et salée et des oignons coupés en morceaux, elle y ajoute de la farine de fèves sèches ; lorsque cette bouillie est jugée assez épaisse elle y ajoute alors du berkukes — couscous roulé à gros grains — et laisse cuire à nouveau pendant quelques minutes. Les plats sont servis, arrosés d'huile, au laboureur, à ses aides et à ses ouvriers.

En Grande Kabylie, le laboureur se rendant aux champs après le sacrifice, pour y effectuer le tracé symbolique de trois sillons, est accompagné de sa femme porteuse du tamis qui sert à vanner les céréales et aussi d'une lampe allumée, lampe de mariage en terre décorée ou bougie. La lampe est l'un des symboles les plus importants dans la pensée kabyle. Elle signifie l'homme, aussi bonheur et joie. Un dicton kabyle dit argaz t-tafat, tame*thth*ut e*thth*elam. L'homme c'est la lumière, la femme c'est les ténèbres. Ceci pour dire que les ténèbres sont fécondées par la lumière, mais aussi que sans les ténèbres la lumière ne pourrait se manifester[48].

Jusqu'à l'arrivée au champ, le laboureur va distribuer aux passants rencontrés sur son chemin des « sfendj » — beignets légers et volumineux — et des « aheddur » — crêpes très fines aux feuillets nombreux. Il en déposera aussi aux endroits où résident les génies gardiens.

Au village d'Aït Himmed (Azzouza), près d'Azeffoun comme dans toute cette région, la femme accompagne son mari au

48. M. DEVULDER : « Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias », *Revue africaine*, t. XCV, 1er et 2e trimestres 1951, p. 63 à p. 71.

champ. Elle porte une lampe allumée, la lampe de son mariage, dont nous avons vu qu'elle est à la fois une offrande funéraire et un symbole de fécondité; de la main gauche elle porte, sur la tête, le tamis-van qui contient les éléments de l'offrande au premier sillon et divers objets symboliques : quatre grenades, quatre œufs, des fèves, des lentilles, du blé, de l'orge, des pois-chiches et des figues sèches dont elle offre des poignées aux enfants tout le long du chemin. Les objets qui y sont déposés représentent les activités féminines de la maison : le peigne à tasser les fils de chaîne du métier à tisser « tim*sheth* », une aiguille, le tampon de laine brute qui sert à essuyer le moulin de pierre « tastaut ».

Il est intéressant de souligner la parenté symbolique existante entre le kernos porté sur la tête des femmes au cours des mystères d'Eleusis et la lampe de mariage que les femmes portent de la même façon en Kabylie entourée comme le kernos antique de fruits de toutes sortes soit au moment des mariages, soit au moment des labours [49]. Plutarque précise même que « celui qui accomplit un acte religieux peut porter le licnon — le tamis — sur la tête [50].

Chez les Aït Himmed (Iflissen), arrivée à la limite du champ, la femme tend les œufs, les grenades et les figues à son mari qui les place au début de son premier sillon, et la formule prononcée, commence son labour; dès que le dépôt est recouvert de terre, elle les retire, les emporte chez elle. En route, elle donnera les figues et les grenades au premier passant qu'elle rencontrera et fera manger les œufs à son mari, le troisième jour après les labours.

Chez les At Fliq, les œufs et les grenades restent dans le sillon pendant trois jours et sont enlevés ensuite par le laboureur lui-même; le tamis contenait au départ des « a*sh*ebbwad » sorte de pâtes qui gonflent beaucoup à la cuisson, et que la femme a distribué aux passants.

Au village de Magura (Zekri) la femme suit le laboureur pendant tout le tracé du premier sillon, elle porte le tamis-van « tagherbält » qui contient un œuf dur, une grenade, du blé, des fèves, qui constituent l'offrande au premier sillon : trois jours après, elle ira les en retirer, et les fera bouillir dans de l'eau. Ce plat sera consommé par toute la famille

49. Martin P. NILSSON : *Greek popular religion*, p. 31.
50. PLUTARQUE : *Praecept. Conjug.*, ch. 42.

au repas de « tanält » qui est le repas pris vers le milieu du jour soit deux heures de l'après-midi, au soleil.

Au village de Tarsift (Wagennun) c'est l'homme qui se rend seul aux champs et emporte avec lui, dans le capuchon de son burnous, une triple offrande composée d'une grenade, de caroubes, et d'un mélange de blé et de fèves. Il mangera la grenade sur le premier sillon, donnera les caroubes à son attelage, et laissera à la terre les fèves et les céréales.

À Tamdä*sh*t (Iflissen) l'offrande du premier sillon porte le nom significatif de « taferka g-iu*dj*iben » — le partage de l'automne — ; elle est portée par la femme dans le tamis-van et comprend deux oignons, deux grenades, deux œufs cuits. Cette offrande restera dans le sillon pendant trois jours ; ensuite, la femme ira chercher les grenades et les œufs qui seront mangés au repas du soir, et laissera les oignons pousser au début du premier sillon.

Dans le même douar, au village de Bu-Qellär, le laboureur invite tous ses voisins (adrum-is), plus exactement ceux de ses voisins qui habitent le même quartier du village que lui, à partager un repas composé de crêpes « a*sh*ebbwad », de couscous et d'huile. Il se rendra aux champs ensuite, accompagné de sa femme porteuse du tamis-van contenant deux œufs, une ou deux grenades, des glands doux, des figues, des crêpes restant du repas de midi et des fèves. Les glands et les figues resteront dans le premier sillon, les crêpes seront distribuées aux passants par la femme sur le chemin du retour. Elle mangera les grenades près du foyer, de façon que les graines ou le suc qui viendront à s'en échapper tombent dans le foyer lui-même.

Au village de Zituna, voisin des Iflissen, la femme accompagne son mari au champ, emportant dans le tamis-van un mélange de légumes secs, deux œufs et deux grenades.

Les œufs sont marqués avec de la suie et enterrés aux deux extrémités du champ, à l'est et à l'ouest ; la femme les retirera le troisième jour et les fera cuire : si l'œuf de l'ouest est bien rempli l'année sera bonne, si c'est celui de l'est, le début de l'année sera mauvais ; les labours tardifs seront plus profitables que les labours précoces.

Chez les Aït-His*h*äm, le laboureur prend à pleines mains

dans le tamis que tient sa femme, des beignets « sfendj », des dattes, des grenades, des figues et du blé ; placé en tête de l'attelage, il en jette derrière lui, par-dessus son épaule, sans se retourner, sur son attelage ; sa femme reste près de lui, tenant sa lampe allumée à la main.

Les Bäni Id*j*er de Moyenne Kabylie observent des coutumes analogues : la femme suit l'attelage portant dans un tamis posé sur sa tête, quatre ou six œufs, une mesure de fèves, des figues, le peigne à tasser les fils de trame — ayazil — et une lampe de terre qui restera allumée jusqu'à ce qu'elle s'éteigne d'elle-même.

Tout au long de la route, la femme s'agenouille chaque fois qu'elle rencontre un passant, l'invitant ainsi à puiser dans le tamis.

Deux à trois œufs sont placés à un bout de champ, deux ou trois à l'autre, l'araire va passer trois fois entre les œufs les recouvrant de la terre du premier sillon ; la femme les enlève alors et marque les deux premiers avec de la terre. Le troisième jour qui suit les labours, elle les fait cuire avec le « berkukes » ou couscous à gros grains que le laboureur et ses aides vont partager au repas du soir. Si les œufs marqués sont pleins, l'année sera bonne, la récolte abondante, sinon, si ce sont les autres, il faudra se contenter de figues et d'huile en fin d'année.

Ches les Bäni Wu*gh*lis, le laboureur brise une grenade sur le joug, faisant couler le suc sur la cheville de fixation, puis il en donne les quartiers aux enfants qui ne manquent pas de l'accompagner.

Lorsque les bœufs sortent de l'étable pour aller aux labours, la maîtresse de maison place sur leur passage la peau de mouton sur laquelle repose le moulin de pierre. Ce geste équivaut à mettre le tampon de laine brute qui sert à essuyer le moulin dans le tamis des premiers labours, il tend à faire participer le moulin de pierre, comme les autres objets essentiels de la maison à la bénédiction de ce jour, à l'effort des bœufs qui vont féconder la terre.

Dans le haut de la vallée de la Soummam chez les Bäni 'ammer, la femme accompagnant son mari aux labours, porte les semences dans une petite outre dans laquelle elle a mis une grenade, elle tient aussi un panier contenant des figues sèches qui seront distribuées aux passants ou posées

sur les bancs de la « djema'a ». La grenade est enterrée dans le premier sillon puis ramenée le soir pour être déposée au fond de l' « akufi » — la jarre à conserver le grain.

Dans la même région, au village de Tifra, qui, nous l'avons vu, a été fondé par des forgerons, c'est un enfant qui porte les semences avec les fruits qui seront déposés dans le premier sillon et les figues sèches de l'offrande aux passants — à l'Invisible.

Chez les Bäni 'amrus (Oued Marsa, dépt. de Constantine), le laboureur emporte aux champs un sac contenant du blé, de l'orge, des fèves ; le tamis-van contient des grenades, des figues, des noix, de l -a*th*min qui est une pâte faite avec de la farine de blé, de l'huile et du sel, et le complément habituel de grains de blé et de fèves. Là encore, il répète son geste dispensateur d'abondance et répand le contenu du van sur le sol. Les enfants se précipitent pour en prendre leur part, au nom des Invisibles. Le laboureur trace ensuite les trois sillons qu'il ensemence, en gage de bon augure, et répand à nouveau sur le sol une partie du reste du contenu du tamis-van. Le travail de cette journée de labour est terminé, la femme va rentrer chez elle, avec le reste de l'offrande du tamis : les fèves et le blé sont mis à tremper dans l'eau que la maîtresse de maison est allée chercher à la source le matin de bonne heure, dans une cruche neuve ; ce récipient reste ainsi pendant trois jours, bouché de rameaux d'olivier ; le troisième jour, la cruche est vidée et le repas du soir préparé avec les graines qui y ont trempé.

L'alliance avec les Invisibles est scellée par une dernière offrande, elle aussi symbole de fécondité. Avant de tracer le premier sillon le laboureur va déposer des fruits à graines multiples, des œufs ou les fragments d'un pain, brisé sur la pointe du soc, dont il aura mangé lui-même un morceau.

Dans la vallée du Chélif, le maître du champ fait le « fäl » — le bon augure — en distribuant à ses laboureurs les figues sèches de l'offrande et en brisant sur le soc de l'araire une grenade dont il mange quelques graines, le reste allant à la terre.

Chez les Bäni Snus, la grenade est brisée sur le joug, le suc doit couler sur la cheville de fixation qui est le symbole phallique de l'union du joug et de l'araire, du ciel et de la

terre. Ailleurs, le laboureur casse sur le soc une galette d'orge dont les quatre fragments indiqueront par leur taille et leur situation dans les points cardinaux la prospérité relative de chacune des saisons; il en mange un morceau, en donne à ses bœufs et laisse dans le premier sillon la part de l'Invisible. Souvent aussi, lorsqu'une grenade est l'essentiel de l'offrande, comme en Grande Kabylie, la femme la ramasse et va la manger seule à l'abri de tous les regards, au-dessus du foyer, afin que les Invisibles présents comprennent son geste et par le symbole de la grenade lui donnent autant d'enfants qu'il y a de graines rouges rangées dans le fruit mûr.

Le pain brisé sur la pointe du soc, c'est le « pain de charrue » qui accompagne le même geste dans les traditions populaires de l'Europe nordique, le jour de l'inauguration des labours.

Ainsi, malgré la diversité de forme des araires, malgré les différences profondes de relief et de climat, les rites sont semblables, chargés de la même pensée humaine du Niger au cap Nord, de l'Atlantique à la Chine.

La grenade est plus particulièrement un symbole méditerranéen : les hiérophantes d'Eleusis étaient couronnés de branches de grenadier pendant les Grands Mystères. Pausanias, cet initié, relatant son pèlerinage au Temple d'Héra près de Mycènes, préfère garder le silence sur la nature mystique de la grenade que la déesse tient à la main : nature mystique qui nous a été révélée par l'humble geste de la paysanne kabyle agenouillée au-dessus de son foyer, mangeant la grenade du premier sillon pour que les graines de ses entrailles soient fécondées par l'Invisible.

Arrivé à son champ, le laboureur va lier son araire au joug, en régler les traits, et face à l'est procéder à un nouveau rite de communion.

Zone ouest

À Agedal, chez les Bäni Merahba (région de Miliana) le laboureur va enterrer tout au long du premier sillon quatre boulettes que sa femme a préparées avec le reste du « berkuit » pris dans le plat des femmes. Ce « berkuit » est une

sorte de « rwina » au sucre et au miel, « pour que l'année soit douce ». Certains y ajoutent de la terre prise sur la tombe de Sidi Mohammed ben Takfar, le saint protecteur de la fraction.

À Wäd-el-had, le laboureur casse sur le soc une « kesra » — sorte de galette d'orge — et enterre dans le premier sillon une poignée de figues sèches. La galette en se brisant en quatre donne des fragments de taille différente qui indiqueront la prospérité relative de chacune des saisons. Il en mangera un morceau, en donnera à ses bœufs, le reste sera abandonné sur le sillon.

À Tawrira, les laboureurs placent dans le premier sillon des figues, de l'orge, du blé, des fèves; une galette et des figues sèches dans le Zakkar; des figues sèches du ta'am — offrande alimentaire présentée au moment d'un pèlerinage — de Sidi Bernus à Zouggara, avec quelques morceaux de sucre pour que l'année soit blanche et sucrée. Chez les Bäni Hawa, nous retrouvons avec la grenade déposée dans le premier sillon, le rituel du dépôt tel qu'il est pratiqué en Grande Kabylie.

Enfin, dans le Chenoua, le laboureur dépose dans le premier sillon un os pris dans la tombe des ancêtres, des premiers habitants du Chenoua, au sommet du massif. Il y ajoute deux grenades, deux figues et deux caroubes. A Tacheta, la terre prise sur le tombeau d'un saint est mêlée aux semences[51]. Ce geste peut être retrouvé dans les pratiques les plus anciennes du christianisme primitif lorsque les fidèles recevaient, à l'occasion des pèlerinages, de l'huile ou de la cire consacrée provenant du tombeau d'un saint et les répandaient dans leurs champs pour multiplier les moissons à venir. De telles attitudes rituelles montrent bien qu'elles ne sont ni chrétiennes ni musulmanes mais procèdent du fond le plus ancien de la civilisation méditerranéenne.

Près de Miliana, dans la vallée du Chélif, le maître du champ fait le « fäl » : il distribue à ses laboureurs des figues sèches, puis il ouvre une grenade, en la brisant sur le soc de l'araire, en distribue quelques grains à ses ouvriers, en mange lui-même, et jette le reste dans le premier sillon.

51. *Cf.* J.P. JACOBSEN, *les Mânes, t. III*, p. 164.

Chez les Bäni Snus, dans les villages de Tlata, de Tefessera et des Bäni Zidaz le laboureur dépose dans le premier sillon sept boules de levure, des figues sèches et une grenade qu'il pique sur le soc et dont les grains vont se disperser tout le long du premier sillon. Là encore, sur son chemin, en allant aux champs, il a, nous l'avons vu, distribué des figues sèches aux passants — surtout aux enfants — mandataires de l'Invisible.

Ainsi, la communion est-elle complète, entre les hommes et les Maîtres invisibles du champ; soit que le dépôt dans le premier sillon provienne du reste des aliments partagés par la famille, soit qu'après avoir distribué des aliments aux passants et aux sanctuaires, le laboureur partage une nouvelle offrande avec la terre — le Maître invisible du champ — partage auquel, parfois, il associe son attelage.

Le tracé du premier sillon

L'offrande ayant été déposée en terre ou brisée à la pointe du soc, le laboureur va accomplir des gestes propitiatoires dont la forme varie d'une région à l'autre et souvent d'un village à un autre mais dont l'esprit reste le même. Par exemple, dans la vallée de la Soummam chez les Bäni 'amrus, il huile le soc de la charrue et la courroie qui noue le joug à l'age, il enduit la tête des bœufs, le soc et les pioches d'un mélange de farine de blé, d'huile et de sel, dont il donne quelques poignées aux enfants qui l'entourent. Dans tous les cas, il s'agit d'une offrande à l'Invisible, puisque dans la même région les termes et les autels de pierres brutes reçoivent souvent, de la part des femmes, des libations d'huile; de même, l'onction de pâte est une offrande, un contrat d'alliance et un signe de bon augure. Ensuite il se tourne face à l'est et prononce une pieuse formule qui a pour but de placer l'œuvre du jour, la fortune de toute l'année à venir, sous la protection de Dieu, des saints et des génies gardiens. Cette prière varie suivant les régions, mais reste l'écho de celle qu'Hésiode recommandait aux laboureurs de l'Antiquité[52] : « Priez Zeus infernal et la pure Déméter de rendre

52. HÉSIODE : *les Travaux et les Jours*, v. 415, *sq.*

lourd en sa maturité le blé sacré de Déméter, au moment où commençant le labourage et tenant en main la poignée qui termine le mancheron, vous toucherez le dos des bœufs qui tirent sur la clef du joug. »

L'une des plus caractéristiques de ces formules est celle employée fréquemment naguère encore en Grande Kabylie :

« E*th*be*th* a rebbi lk*h*edma-iu
s-elfedl ennebi
d-u'assäs, anda yellan[53]. »

Souviens-toi ô Seigneur de mon travail
avec la bénédiction du Prophète
et du Génie présent en ce lieu.

Dans la région d'Azeffoun et en Kabylie Maritime :

« Af-ufus-ik a rebbi iserbah. »

Sous ta main, ô Seigneur, qu'il (ce labour) prospère.

Dans la vallée de la Soummam :

« Bismillah ! a-nesahel ma ib*gh*a rebbi. »

Au nom de Dieu nous allons labourer si Dieu veut.

Littéralement, « nous allons "faciliter" si Dieu veut ».

Dans l'ouest du département d'Alger, nous trouvons une grande diversité de formules, en arabe, dont il est difficile de trouver avec certitude le centre de dispersion, et dont les agents de diffusion ont été nombreux depuis des siècles : mrab*th*in, *sh*iou*kh* d'écoles coraniques ou *th*olba de Zawya.

El'Aneb

« Zari 'at allah
wa nabi*th* allah
wa 'al lektäf fi eççab illah. »

Semailles de Dieu
et Germination de Dieu
que tout soit aidé par l'amour de Dieu.

53. J.-M. DALLET : *les I'assassen, op. cit.*

Bäni Hawa

« Bismillah
ya zri'a allah
ya rebbi djib l-'am. »

Au nom de Dieu
ô semailles de Dieu
Seigneur donne-nous l'année (de quoi vivre l'année).

Bäni Rashed

« Bismillah ! ya rebbi djibna l-'am
ya llah !
Sidi ya raççul allah
ya rebbi djibna l-'am

Au nom de Dieu nous comptons sur toi
ô Dieu
ô Seigneur, Prophète de Dieu
ô Dieu donne l'année (une bonne année).

Tacheta

« Bismillah täklin 'alik ya llah
ya Mohand, ya karim
ya Sidi, ya raççul llah
ya Sidi 'abd-el-qader djilani. »

Au nom de Dieu, nous comptons sur toi ô Dieu
ô Mohand, ô compatissant
ô Seigneur, ô Prophète de Dieu
ô Abd-el-qader djilani.

ou bien

« Bismillah ! zari'at allah
u nabith Allah
wa ma-ukla-*sh* fi ççab illah. »

Au nom de Dieu, semailles de Dieu
et germination par Dieu
et que l'on ne mange pas si ce n'est pour l'amour de Dieu.

Bäni Snus

(Fraction *Kh*emis)

« Bismillah ! ya rebbi djib saba. »
Au nom de Dieu, ô Dieu, donne-nous une bonne récolte.

(Fraction berbérophone des Bäni Zidaz)

« Bismillah taukulu allah ! »
Au nom de Dieu, nous nous fions en Dieu.

À ce moment, les bœufs tirent sur le joug et l'age, entraînant le sep précédé de sa pointe de fer ; l'homme appuie sur le mancheron, enfonçant en terre la pointe de l'araire.

Le laboureur, face à l'est, va tracer d'abord un champ de trois sillons, au début duquel la femme déposera l'offrande que nous avons décrite plus haut, et qui sera ensemencé par les graines contenues dans le tamis-van. Il se trouve placé à la limite du champ qui va être labouré, lequel est le premier champ du laboureur, ou dans un contexte plus ancien, le champ unique que le sort lui a donné en partage. Le premier sillon porte le nom d'*adref amzwaru*. Dix sillons d'un bout à l'autre du champ limitent une parcelle dite *timedert* qui peut être divisée en trois *ishriqqen*.

Le tracé de trois sillons semble lié à l'aire des labours et des céréales. Jusqu'en 1911, l'empereur de Chine traçait solennellement trois sillons dans le champ sacré dont la récolte était offerte aux dieux. Après lui ses ministres traçaient chacun trois fois trois sillons. Au Siam, un « roi » — sans doute un roi agraire choisi pour cette occasion — traçait trois fois trois sillons. En Inde, le roi Janaka traçait un seul sillon et les nobles de sa cour en traçaient trois chacun. Enfin *l'Iliade* garde le souvenir d'une semblable inauguration des labours et un dicton de Börnholm au Danemark affirme : « Trois sillons pour Thor font un printemps heureux[54]. » Le premier sillon se terminera le laboureur faisant face à l'est.

De là, le laboureur trace un long sillon unique en bous-

54. P.V. GLOB : *Ard og plov*, p. 132.

trophédon, de droite à gauche, face à l'est, délimitant des parcelles de huit pas de large.

Si les pluies sont tombées de façon satisfaisante, le laboureur termine, face à l'est, le premier sillon et, sinon, il fera les derniers pas face à l'ouest, après avoir ôté le soc de fer, le bois nu de l'araire fouillant la terre, retrouvant par le rite, le plus ancien des labours, avant l'âge du métal.

Ce premier sillon est à la fois délimitation du champ à labourer et prise de possession du sol. La femme est déjà rentrée chez elle avec le reste de l'offrande du van : fèves et blé qui sont mis à tremper dans l'eau puisée à une source, le matin à l'aube, avec une cruche neuve. Ce récipient reste ainsi pendant trois jours bouché de rameaux d'olivier ; le troisième jour, le repas du soir est préparé avec les restes de l'offrande au sillon. Là encore, il y a un rappel du contrat avec les génies gardiens par le repas de graines bouillies partagé en leur nom ; le délai de trois jours correspond à la première offrande que les femmes vont déposer sur le tombeau, trois jours après la mise en terre, car le labour porte en lui, par bien des rites, le symbolisme des funérailles.

Le mot « 'allam » qui désigne le premier sillon signifie : signe, marque, borne limite. Le fait de tracer une limite est une prise de possession de la terre avec tout ce que ce geste comporte d'implications rituelles et sociales puisqu'il s'agit, nous l'avons vu, de conclure un contrat d'alliance avec les génies gardiens et les morts maîtres de tout lieu et de le faire dans le cadre bien défini de la cité des hommes.

Pour accomplir les rites du premier labour et de la prise de possession du sol, le laboureur doit être en état de pureté rituelle : il est coiffé, chaussé, et tient en main son aiguillon à la fois lance et bâton.

Les bœufs qui vont affronter la terre en friche et ses redoutables maîtres invisibles, doivent être protégés. Dans l'ouest de l'Algérie, ils portent au cou, dans un nouet, un morceau de sel gemme qui a la propriété d'écarter les forces mauvaises : génies ou âmes errantes. À Tacheta dans la vallée du Chélif, lorsqu'un bœuf laboure pour la première fois, il porte dans un nouet de la terre prise au tombeau d'un saint — gage tangible du contrat passé avec l'ancêtre ou le saint protecteur.

Le labour est une prise de possession à la fois réelle et

symbolique, puisque tout le terrain labouré est un terrain possédé, les usurpations de propriété foncière, les viols de limites ont précisément lieu au moment des labours, en font foi de nombreux faits divers; comme si le souvenir de la prise de possession par l'araire persistait, tenace et non formulé.

Marcher avec des chaussures c'est prendre possession de la terre. Cette affirmation, valable nous le verrons pour le nord de l'Afrique, s'appuie sur un riche contexte de faits de la Grèce ancienne et de l'Orient.

Hermès, protecteur des limites et des voyageurs qui franchissent les limites est un dieu chaussé car il a la possession légitime de la terre sur laquelle il se tient, comme la borne qui limite et définit la possession de la terre : sans doute, le « soulier des morts » que l'on trouve dans certaines tombes de l'Antiquité hellénique concrétisait le vœu de voir le mort cesser d'être « un étranger aux rives où il venait d'aborder »[55].

Dans la Bible (Ruth, IV, 7-8), il est dit qu'« autrefois en Israël pour valider une affaire quelconque relative à un rachat ou à un échange, l'un ôtait son soulier et le donnait à l'autre : cela servait de témoignage en Israël, le vendeur donnait son soulier à l'acheteur, marquant ainsi qu'il abandonnait sa possession de la terre. »

L'étranger doit franchir déchaussé le seuil de la maison de son hôte, montrant par ce geste qu'il n'a aucune pensée de revendication, aucun droit de propriété à faire valoir : le sol de la mosquée, comme celui des sanctuaires, n'appartient pas aux hommes, aussi doivent-ils être déchaussés pour y marcher. Les combattants de la Guerre sainte sont au contraire enterrés chaussés, car ils ne sont point étrangers au Paradis qui doit les accueillir.

Dans les montagnes du nord de l'Afrique, les chaussures utilisées par les hommes au moment des labours sont encore souvent des plaques de cuir de bœuf dont les bords sont percés de douze œillets, deux à la pointe, deux au talon et huit sur les deux côtés, ramenées sur les pieds par un lacet : ces chaussures portent dans les régions étudiées le nom général de « i'arkassen ». Elles sont confectionnées généralement

55. P. Raingeard : *Hermès psychagogue*, p. 401.

avec la peau des bœufs sacrificiels d'automne ; en Grande Kabylie, ce sont les At Ailem — les gens du cuir —, des cordonniers, qui les fabriquent : ils sont réputés descendre d'esclaves noirs et constituent, comme les bouchers, une caste à part, puisque comme eux ils portent la main sur le taureau et sont en contact avec la force sacrée du sang.

Les paysans achètent sur les marchés les plaques de cuir que vendent des cordonniers ambulants — à moins que le village n'ait fait venir un de ces artisans au moment du sacrifice d'automne —, puis ils les ajustent à leurs pieds et les percent d'œillets.

La prise de possession de la terre, la possession de la terre sont réservées aux hommes : aussi, seuls les hommes peuvent-ils porter les chaussures de cuir de bœuf.

En 1949 chez les At Wasif en Grande Kabylie, près de Larba'a n-at Iraten, les hommes n'étaient pas assez nombreux pour prendre possession rituellement de leur Premier champ, la plupart d'entre eux travaillant dans les usines de la région parisienne et du nord de la France. Les femmes décidèrent de les remplacer : elles revêtirent le burnous de laine des hommes, chaussèrent leur « i'arkassen » et passèrent en bandoulière un poignard ensaché de cuir comme le font dans certaines régions les vieilles femmes qui, pour accomplir un sacrifice, doivent assûmer le sexe masculin. Ainsi vêtues, elles purent tracer le premier sillon et maintenir la possession du champ de leur mari.

Dans les années 50, il était possible de rencontrer dans les marchés des femmes âgées portant des chaussures occidentales d'homme. Elles manifestaient ainsi leur statut juridique « d'homme » — c'est-à-dire, en l'occurrence de femmes seules âgées, veuves dans la plupart des cas, pouvant fréquenter les marchés au même titre que les hommes de plein droit.

Ce sont des cas exceptionnels ; la règle générale est que jamais une femme ne porte des chaussures d'homme, ce qui la rendrait stérile et l'empêcherait à jamais — religieusement et socialement — de se marier ou de se remarier. Cet interdit est mis nettement en évidence par un exemple précis.

Chez les Bäni 'ammer de la vallée de la Soummam, à la limite orientale de la Kabylie, un homme avait assassiné le qadi — charge administrative créée par les Turcs et maintenue par l'Administration française — qui administrait la

région d'Ig*h*zer u*kh*errub. Comme il était marié avec la fille de sa victime, son épouse, usant du « droit de fuite », l'avait quitté et s'était réfugiée chez ses parents. Les fils du qadi jugèrent la répudiation nécessaire. Mais l'assassin, maître légitime de sa femme, posa une condition : elle devrait soit garder le troupeau des bœufs du village pendant toute une journée, soit aller au marché, les « i'arkassen » aux pieds (affirmant ainsi en public qu'elle renonçait à tout mariage et devenait socialement un homme).

La famille de la jeune fille opta pour la seconde condition : la femme vint au marché chaussée, mais à cheval comme une mariée — donc sans fouler la terre —, accompagnée de ses frères armés de fusils qui vengèrent alors, du même coup, la mort de leur père et l'injure faite à leur sœur.

Lorsque des litiges s'élèvent sur la possession d'une parcelle de terre, les contestants se présentent pour prêter serment sur le tombeau d'un saint ou devant la djema'a — l'Assemblée du village. Ils doivent venir chaussés, prêtent serment et vont ensuite répéter sur le terrain contesté la formule du serment en frappant trois fois le sol de leur pied droit à trois reprises. Une anecdote de Petite Kabylie est à ce sujet particulièrement significative.

Les villages de Tifra et Ijug*h*lamen revendiquaient la propriété d'un terrain dit bu-reba'ata*sh* situé entre el-kser et Tawrit g-ighil.

Les gens d'Ijug*h*lamen proposèrent alors de recourir au serment par les sept, c'est-à-dire que chaque village devait trouver parmi ses habitants sept hommes, chefs de familles et propriétaires d'une paire de bœufs, pouvant prêter le serment demandé.

Le porte-parole du village de Tifra, un vieillard rusé dit : « Nous acceptons même le serment par quatorze, mais nous reviendrons jurer demain, le temps de réunir nos garants ».

Le lendemain, le vieux d'Ijug*h*lamen dit à ses co-jureurs : « Prenez de la terre de vos champs, mettez la entre la plante de vos pieds et le cuir de vos « i'arkassen » ; de la sorte, vous pourrez jurer sans craindre de prêter un faux serment ».

Les quatorze d'Ijug*h*lamen firent comme il leur avait été conseillé et prononcèrent la formule consacrée, frappant le sol de leur pied droit, sûrs de ne fouler que de la terre leur appartenant :

« Ahaq el jema'a aggi
ay akal ad-enneg*h*. »

Au nom de cette assemblée
cette terre est à nous.

Mais le saint inconnu qui gardait cet endroit, ne pouvant supporter le parjure commis en son nom et sur le lieu qu'il gardait, les a transformés en quatorze pierres que l'on voit encore. Les paysans vont maintenant en pèlerinage à ce lieu invoquer le saint qui a pris le nom de « bu-reba'ata*sh* » — celui des quatorze — en souvenir de ce miracle.

La coiffure sacrée des labours

La coiffure dont le port est constant chez les hommes — impératif au moment des labours — ne revêt d'importance, devenant objet sacré, que dans deux régions, l'une limitée à l'ouest d'Alger entre Ténès et la vallée du Chélif, l'autre dans la tribu du Riff, près d'Oued Marsa dans la région de Constantine.

Des traditions orales rapportent l'existence de cette coiffure sacrée qui ne sort de sa cachette qu'une fois l'an, au moment des labours et que nul ne peut voir si ce n'est le vieillard chargé de l'ouverture du premier sillon. À Tacheta chez les Uläd Ma'afa la famille des Uläd 'allal bu bärrita a en dépôt la mystérieuse coiffure et tire d'elle l'essentiel de son nom. Dans la région de Ténès, la « bärrita » était conservée au douar par la famille *Sh*addu ; chez les Bäni Hawa, par la famille Ru*sh*o qui habite dans la fraction Tawrira au lieu-dit Bal-Hart. Cette famille posséderait en outre un bâton sacré — *kh*ezrane — ; au douar Tawrira par la famille Tubimi — ou Roubaini — 'ali ben Ahmed qui habite à Sidi 'Ali ; au douar Bäni Merzuq, par une famille de la fraction des Bäni Me*kh*let, les Tlemsani.

Ces cinq localisations ont été mentionnées par le R.P. Giacobetti des Pères Blancs dans des notes inédites qui m'ont été communiquées. J'ai pu les vérifier sur place et y ajouter deux nouvelles localisations : les Bäni Merahba chez qui la « bärrita » est gardée par la famille Bulila de la fraction Igedal ; chez les Bäni *Gh*omeriän, où le vieux Mudeber 'ali

ben Mhamed de la fraction des Bäni Mä*kh*lifet m'a dit en 1950, devant les hommes rassemblés de sa fraction, qu'il était le dépositaire de la coiffure sacrée. Il n'a pu me montrer l'objet parce que nul homme ne devait le voir : il l'appelait d'un mot arabe « ta*dj* » — la couronne — dont la racine « T.G. » se retrouve en sémitique commun. Mais il a pu me dire devant les hommes rassemblés de sa fraction comment se déroulait le rituel d'automne.

Au jour fixé pour l'inauguration des labours, le vieux Mudeber place la « bärrita » sur la corne de droite du bœuf de droite et se rend ainsi à son premier champ, avant l'aube, assuré que nul ne cherchera à surprendre ce mystère. Arrivé au point où il va tracer le premier sillon, face à l'est, il place la coiffure sacrée sur sa tête et prononce une bénédiction dont il ne comprend pas le sens : « baruk bar*shish*, aberrak cekrun. »

Tout ce qu'il sait, c'est que Bar*shish* ainsi que Cekrun étaient les noms de sa famille — lui appartient à la famille des Cekrun qui « avec les *Kh*am*kh*am et les Harun se trouvaient là, bien avant les Romains ». La « bärrita » est ensuite enfermée dans un coffre d'où elle ne sortira qu'aux prochains labours. Dans le village appelé naguère Sainte-Monique, M. Jean Valentin a affirmé au R.P. Giacobetti qu'il avait vu une bärrita « en cuivre doré ou poli, entretenue avec soin par celui qui en a la garde. Sa forme est celle d'un casque allongé surmonté d'un cimier, un filet court autour du casque ».

Cette bärrita se trouvait chez le Qaid 'Abdessalam qui la tenait du Qaid Bennadjar de la famille des Nedjader. Le Qaid Abdessalam habitait à Sidi Ahmed ben Yusef dans la tribu des Bäni Slimane, sur les collines du Dahra entre Kherba et l'oued-Khemis.

Ailleurs, dans la famille Bulila de la fraction Igedal, chez les Bäni Merahba, la « bärrita », coiffure sacrée au moment des labours, sert aussi à mesurer les grains du premier champ, alors que chez les Uläd 'Alläl bu bäritta de Tacheta, le « casque est enfoncé dans un trou, en terre, au début du premier sillon » selon une version, ou simplement « posé au début du premier sillon ».

Dans son étude sur la Zenatia de l'Ouarsenis parue en 1885, René Basset indique des faits très voisins dont je n'ai

pu cependant trouver de traces lors de mon passage en 1950 : « Les Bou Khammès, seuls de toutes les tribus de l'Ouarsenis, ont conservé l'usage de promener dans les champs avant les semailles une chéchia, un bâton et une chaussure qu'ils prétendent avoir appartenu à leur ancêtre. Les Bellatrech et les Bäni Mekhalif, tribus berbères de la commune mixte de Kherba, promènent également devant leur charrue au moment des semailles la coiffure et le bâton de leur ancêtre[56]. »

La présence d'une coiffure sacrée comme insigne du « roi agraire » appelle un certain nombre de remarques :

L'objet en lui-même n'a jamais pu être décrit que d'après des témoignages de seconde main. Le R.P. Giacobetti a recueilli la déclaration d'un garde forestier qui disait l'avoir vu lui-même. D'après ce témoignage ce serait une coiffure de forme conique d'aspect métallique, dorée. Selon des témoignages de la région de Ténès, elle serait chargée de broderie « me*dj*bud ». La présence d'un bâton avait amené le père Giacobetti à supposer que peut-être il s'agissait d'une ancienne mitre d'évêque et d'une crosse pastorale conservées pieusement par des communautés chrétiennes résiduelles passées à l'islam.

Je ne sais rien de plus sur la forme de l'objet ; le vieux Mudeber l'appelant « ta*dj* » — couronne ou diadème — a dessiné en même temps sur le sol la forme vague d'un triangle aux côtés arrondis. Le fait que les Bulila de la fraction d'Igedal, chez les Bäni Merahba, se servent de cette coiffure pour mesurer le grain de leur premier champ conduit à penser qu'il s'agit d'une sorte de mitre ou de bonnet métallique ou brodé, en tout cas fermé.

Cependant, les faits que j'ai recueillis s'inscrivent dans le contexte d'un certain particularisme : sur le plan géographique, les sept premières localisations se situent à l'ouest d'Alger, entre Ténès et Bäni Hawa sur la côte et entre Chassériau et Kherba au sud, c'est-à-dire dans un trapèze irrégulier dont le plus grand côté ne dépasse pas soixante kilomètres.

Un nom revient avec insistance : la fraction des Bäni Me*kh*le*th* au douar Merzug, les Bäni Mä*kh*lifet chez les Bäni *Gh*o-

56. R. Basset : *Études sur la Zenatia de l'Ouarsenis*, p. 16.

meriän et les Bäni Me*kh*alif de l'ancien territoire de Kherba entre la vallée du Chélif et l'Ouarsenis, que René Basset a étudiés. Deux de ces trois noms dérivent vraisemblablement d'une racine arabe « *KH*.L.F. » qui signifierait dans ce cas : ceux qui sont laissés en arrière, les descendants, avec peut-être pour les Bäni Me*kh*alif le sens de désobéir, de résister. Les Bäni Me*kh*le*th* tirent leur nom d'une racine « *KH*.L.*TH* » qui a le sens de mêler, mélanger : littéralement dans ce cas « ceux qui se sont mêlés ».

Nous sommes donc en présence dans les trois cas de noms donnés par des voisins arabophones qui soulignent le caractère d'extranéité relative des trois populations : les « laissés en arrière » ou les descendants d'anciens occupants du sol ; peut-être aussi « les résistants », ceux qui ont refusé de se soumettre à la loi des envahisseurs arabes ; enfin, les « mélangés », c'est-à-dire ceux qui ont choisi peut-être de se réfugier dans les montagnes et de se mêler aux paysans.

Trois des noms propres que j'ai recueillis sont étrangers à l'onomastique de la région : *Sh*addu, Ru*sh*o et Tubimi ; tous trois dérivent sans difficulté de racines sémitiques, mais attestent par leur construction, d'une origine linguistique plus ancienne que l'arabe : *Sh*addu vient peut-être de « *SH*.DD », — voler —, nous verrons plus loin la place du vol rituel dans les traditions relatives aux labours. « Ru*sh*o » vient de « R°*SH* — tête — (avec aussi le sens de chef). « Tubimi » de « *TH*.B » : bon, propice, favorable. Le nom de « ru*sh*o » est associé au nom de lieu-dit « Balhart » où nous reconnaissons sans difficulté les mots phéniciens qui signifient : maître ou dieu protecteur de la ville ; le dernier nom garde une trace nette d'un pluriel sémitique ancien : « tubim » — les bons. Il est à noter que, selon les traditions populaires, telles que j'ai pu les recueillir, l'ancien maître de Tazerut s'appelait Panhar. Il était très influent et très riche et possédait tout le douar de Tawrira.

Toute sa fortune est enterrée là, à Tazerut. La famille des Bahayun descend de Panhar : on leur a donné le nom de Roshu ban Hart. Leur chapeau, la bärrita est l'héritage de leurs ancêtres. Enfin un indice plus précis nous est donné par la formule de bénédiction que prononce sans la comprendre le vieux Mudeber 'ali ben Mhamed de la fraction des Bäni Mäkhlifet chez les Bäni *Gh*omeriän :

« baruk bar*sh*ish aberrek cekrun »

qu'il faut peut-être entendre comme ayant signifié : « béni soit le commencement » avec « bara*sh*it » au lieu de « bar*shish* », ou peut-être : « béni soit celui qui commence, celui qui dirige ». Bar *shish*a étant alors un nom propre, dérivé d'une fonction comme nous en avons vu de nombreux exemples.

La découverte de sites phéniciens dans la région au cours de fouilles très superficielles recoupe la découverte de faits humains, encore vivants lorsque je les ai étudiés en 1950.

Si j'ai insisté sur la description et l'étude de ces faits c'est parce que je ne suis pas sûr qu'ils pourront à nouveau être étudiés ; s'il est impossible de faire des fouilles archéologiques dans un sol bouleversé par un combat d'artillerie, il est encore plus difficile de retrouver des croyances et des structures sociales intactes après une longue période de bouleversements.

Dans le cadre de cette étude, la présence de ces familles de « rois agraires » avec leur coiffure sacrée ne fait que confirmer et souligner l'organisation de l'inauguration des labours dans le reste du nord de l'Afrique. Dans le cas précis de nos recherches, c'est l'étude de la « bärrita » qui m'a permis de remonter jusqu'au général. Il convient de signaler que le mot « bärrita » désigne en arabe dialectal algérien toutes les coiffures non habituelles aux musulmans ; il s'agit d'un terme vague emprunté vraisemblablement au sabir : le vrai nom n'a jamais été révélé. Mais comme le signale Raingeard dans son étude sur Hermès Psychagogue : « tous ces problèmes de pétase, de chlamyde, de sandales, ont plus d'importance qu'il ne semblerait tout d'abord : ils paraissent se rapporter pour la coiffure et la chaussure tout au moins, à une conception infernale d'Hermès [57] », c'est-à-dire à l'Hermès de dessous terre, guide et messager des morts, participant à leur fécondité.

Dans les fractions de la région de Ténès, la « bärrita » ne sort qu'accompagnée d'un bâton, rituel lui aussi, mais qui n'est rien d'autre que l'aiguillon, à la fois lance et bâton, qui chez les Kabyles de Grande Kabylie et du Chenoua est l'un des accessoires de la prise de possession du sol.

57. P. RAINGEARD, *op. cit.*, p. 401.

Malgré son étrangeté apparente, la « bärrita » n'est que la forme « royale » de la calotte de laine, coiffure des hommes libres; comme des chaussures sacrées, s'il s'en trouvaient ne seraient qu'une forme des « i'arkassen » taillés dans la peau des bœufs sacrificiels, instruments réels de la prise de possession du sol par les hommes. Bien plus, dans le cadre de notre enquête, la présence des familles « royales » de l'ouest du département d'Alger, avec leur coiffure sacrée m'a permis de découvrir l'organisation de l'inauguration des labours en Grande Kabylie, tout aussi importante sur le plan symbolique, plus importante sur le plan social.

Ici, dans ces montagnes du nord de l'Afrique, quels que soient les symboles employés, nous assistons à une affirmation de la présence de l'ancêtre fondateur, qui, défrichant la première terre après avoir conclu une alliance avec l'Invisible, fonde un ordre parmi les hommes.

En effet, le labour vise à rétablir un ordre perdu. Ce qui est sanctionné par le partage des viandes du sacrifice d'automne l'est définitivement par la cité; de même, la terre qui est délimitée par le premier sillon devient propriété privée.

Ayant divisé son champ en parcelles — « tiferkiwin » — le laboureur va répandre la semence contenue dans un sac fait avec la peau d'un mouton sacrifié à l-'aid tamoqqrant — la Grande Fête de l'orthodoxie musulmane. Il répartit les grains dans chacune des parcelles d'un seul jet de la main droite, face au nord.

En Kabylie Maritime, les céréales réservées pour la semence sont conservées dans les coffres de bois travaillé qui sont les pièces les plus remarquables de l'art kabyle. Traditionnellement, ce coffre était placé dans la maison, au nord, surélevant la séparation entre la pièce d'habitation et l'étable : c'est la couche du maître de maison.

Lorsque le lit de fer « européen » fait son apparition, les semences sont placées dans un sac en peau de mouton ou dans un coffre de bois peint, acheté au marché, glissé sous le lit.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur ce nouveau rapport établi entre l'accouplement humain et les labours, renforçant le lien existant entre les rites agraires et les rites de passage.

Les Grecs disaient aussi que Déméter a institué le mariage parce que le mariage est semblable au labour[58].

Dans la religion grecque, le mariage est une initiation (télos) et le mariage est — dit Plutarque — pareil à l'agriculture.

Le labour et les rites de passage

Par les symboles qu'il met en œuvre, le labour est proche du mariage. Bien plus, il semble que l'union des hommes doive précéder et accompagner les labours : l'exemple des graines de semence gardées sous le lit conjugal est significatif en lui-même ; un autre exemple vient l'appuyer, dont Doutté soupçonnait l'existence sans avoir jamais obtenu d'autres précisions[59] : je veux parler de la « nuit de l'erreur », comme disent les musulmans orthodoxes, la « nuit de la connaissance » comme la nomment ceux qui l'observent.

J'ai pu étudier cette coutume dans la région de Tacheta en 1950 puis en 1954 où elle était observée dans deux fractions, à ma connaissance, les Uläd 'addi et les Uläd Ma'afa — l'une des régions déjà citée où j'ai pu également localiser la « bärrita » — la coiffure sacrée des labours.

Pour ces deux fractions, les labours semblent avoir été précédé d'un rite d'accouplement collectif entre jeunes gens et jeunes filles venant d'atteindre l'âge de la puberté, c'est « lilt el 'arafa » — la nuit de la connaissance.

Jusqu'en 1954, les jeunes filles venant d'atteindre l'âge de la puberté se rendaient dans les cimetières et partageaient, sur les tombes, du pain et des figues qu'elles offraient aux enfants et aux passants — aux représentants de l'Invisible. Puis, dans la soirée, elles organisaient une quête comminatoire, allant de maison en maison, en chantant le refrain suivant :

58. V. Magnien : *Mystères*, p. 76.
Tertullien : *Contre les Valentiniens*, p. 189.
Plutarque : *Preceptes conj.*, 42.

59. Doutté : *Magie et Religion*, p. 558.
Trenga : « les Branès », *Archives berb.*, t. I, p. 299.

« 'arafa ! 'arafa !
el 'arafa *dj*etkum
wa *dj*etkum elmrahkum
el mra wa re*dj*äl taïfi ess*gh*ar
il'abu el 'arafa
el 'arafa *dj*et elmrahkum
'atenä edgig
na'atik ulid. »

Arafa! arafa!
l'arafa est votre ancêtre
votre ancêtre et votre joie
la femme et l'homme et les jeunes
jouent à l'arafa
l'arafa vient pour votre joie
donne-nous de la semoule
nous te donnons un enfant.

Le lendemain, à la même heure, elles recommençaient leur quête en substituant aux deux derniers vers de leur complainte les vers suivants :

« 'Atenä leham
na'atik luhem. »

Donne-nous de la viande
nous te donnerons le ventre.

Les jeunes filles vont ensuite dans le sanctuaire du saint protecteur et, le troisième jour, préparent un repas avec les dons qu'elles ont recueilli. Au coucher du soleil, les jeunes gens nubiles de l'année se rendent également au même sanctuaire : le repas est pris en commun à la lumière des bougies ou de lampes de terre qui sont éteintes ensuite « afin que ces unions ne soient pas fécondes », contrairement à ce qui se passe lors de la consommation du mariage. Au matin, jeunes filles et jeunes gens se séparent et rapportent chez eux les restes du couscous de la veille que leurs pères mêleront au grain des semailles au début du premier sillon.

Ce rite avait lieu naguère la veille de la fin du jeûne de Rama*dh*an, mais par son symbolisme il est étroitement apparenté aux labours et aux rites de passage : unique dans les régions étudiées, il n'est que le cas extrême du symbolisme

sexuel des labours, comme la coiffure du « roi agraire » dans la même région n'est qu'une illustration haute en couleur du rituel de l'inauguration des labours tel qu'il se pratique d'un bout à l'autre de l'Algérie. Il ne faut cependant pas conclure trop rapidement à l'impossibilité de trouver ne fût-ce que le souvenir de faits semblables en Afrique du nord.

E. Laoust, dans ses *Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas*, décrit une quête comminatoire analogue : « A Tlemcen, des quêtes semblables s'observent encore à l'aïd el Kebir. Les jeunes filles pauvres seules y prennent part. Par petits groupes, elles vont demander l'aumône en psalmodiant dans le corridor des maisons la petite chanson que voici :

« 'Arfa 'arfa
mbarka maimuna[60]... »

'Arfa 'arfa
bénie soit celle qui donne.

La complainte se termine par la même promesse : « puisse Dieu te donner un fils ».

Nous devons noter ici le mot « maimuna », que Laoust a traduit par « jour de bénédiction et de bonheur », qui me paraît devoir être traduit par « celle qui donne » — d'une racine arabe M.W.N. — rappelant aussi le nom de Mimun qui s'applique à tous les forgerons et désigne plus particulièrement, comme nous l'avons vu, le roi des Gnomes. Le mot « arafa » mentionné en tête de la complainte des jeunes filles de Tacheta, avant la « nuit de la connaissance », et de celles des jeunes filles de Tlemcen qui, du moins d'après l'étude de Laoust, n'a pas d'autre but que d'accompagner une quête comminatoire, peut se rapprocher du mot « el'arif » déjà signalé par le R.P. Jaussen dans ses *Coutumes des Arabes au pays de Moab*[61] : chez ces nomades, c'est le nom de la première pluie, ce qui n'est pas le cas en Algérie où ce mot, lorsqu'il est employé, est considéré comme se rapportant à l'avant-dernière nuit du jeûne du Rama*dh*an, lorsque la fin du jeûne a été décidée à date certaine.

60. E. LAOUST : « Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères », extrait d'*Hesperis*, 1921, p. 413.
61. JAUSSEN : *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 323.

On peut en effet rapprocher ce nom du sémitique commun « 'a R.F. » — qui couvre un substantif « 'arif » — nuages — et un verbe signifiant dégoutter, couler goutte à goutte.

Il s'agit donc d'une quête comminatoire effectuée avant les labours, dans un passé dont le souvenir est perdu pour les paysans, quête comminatoire analogue à celles que nous étudierons plus loin et qui sont encore accomplies à l'occasion des rogations de la pluie.

Le vieux mot sémitique « 'arafa » s'est confondu avec son homonyme arabe qui signifie connaître, connaissance : mais le rituel s'est conservé, sans doute inchangé, comme ailleurs est restée inchangée une très ancienne formule de bénédiction des labours.

La rencontre des jeunes gens et des jeunes filles au cours de la « nuit de la connaissance », dans la région de Tacheta, n'a fait que prolonger et maintenir de très anciennes coutumes méditerranéennes. Nicolas de Damas signale une fête semblable chez les Dipso-lybiens du Sud tunisien, avant l'inauguration des labours : « Ils se réunissent, hommes et femmes, un jour déterminé qui suivait le coucher des Pléiades. Après un repas, hommes et femmes se rejoignaient dans une caverne et, les lumières éteintes, chacun prenait possession de celle sur laquelle il tombait [62]. »

De même saint Augustin nous rapporte que, de son temps : « On priait Juno Cœlestis avec ferveur et, devant elle, on commettait des obscénités [63]. » Léon l'Africain signale une fête semblable à « Hain Lisnam » (« 'aïn el asnam — la fontaine aux idoles —) dans les montagnes à vingt kilomètres au sud de Sefrou : « Hommes et femmes se réunissaient à la tombée de la nuit à une certaine époque de l'année dans un temple. Quand ils avaient accompli leur sacrifices, ils éteignaient les lumières... »

Cette « nuit de la connaissance » est peut-être le souvenir de mariages collectifs tels qu'ils se pratiquaient dans l'ancienne Crète. Strabon, dans la partie de son œuvre qui concerne la Crète, les mentionne de façon précise : « On

62. M. Fernand Benoit : « Survivances méditerranéennes chez les Berbères », *Revue anthropologique*, 1930, p. 285, note 4.
Hérodote, IV, 197, 2.

63. *In* Laoust : *Feux de joie*, op. cit. p. 415.

oblige à se marier au même moment tous ceux qui ont été séparés en même temps de la foule des enfants... »

Les rites des labours sont proches des rites du mariage, les symboles sont les mêmes, aussi l'automne est-elle la saison préférée des mariages qui semblent, dans la pensée des paysans du nord de l'Afrique, devoir précéder les labours.

La lampe de terre, que la femme du laboureur porte allumée sur sa tête au matin des premiers labours, est aussi portée devant la jeune mariée qui va à cheval ou à dos de mulet, en cortège, rejoindre le domicile conjugal : la lampe brûlera toute la nuit lors de la consommation du mariage, comme elle reste allumée pendant le tracé du premier sillon.

Arrivée devant le domicile conjugal, sa belle-mère lui tend une cuvette pleine d'eau dont elle éparpille le contenu sur les assistants, puis, le tamis-van plein de figues sèches, noix, dattes et des beignets (sfen*dj*) qu'elle jette derrière elle sur les assistants et tout particulièrement sur les enfants qui se bousculent pour prendre leur part. Le même rite se pratique chez les Bäni Idjer.

Dans l'Afkadou, ce rite a lieu lors du premier puisage de l'eau par la jeune mariée, le lendemain de ses noces : sa mère ou la sœur de sa mère lui donne le tamis-van contenant des figues sèches, des fèves, du blé, des œufs durs et des crêpes aux feuillets multiples « af*dh*ir » ; arrivée devant la fontaine, elle en jette le contenu par-dessus son épaule sur les femmes et les enfants qui assistent à cette cérémonie. Ensuite, une de ses proches parentes, la plus proche après celle qui lui a donné le tamis, lui tend un petit récipient à bec, *tabuqalt*, qui est celui dans lequel boivent les hommes. La jeune mariée le remplit en une seule fois « pour ne pas se remarier » et le rapporte sur sa tête — portage normal de l'eau dans la région. Après avoir chanté et dansé devant le rocher sacré du village « tazerut n-Sidi Mohand u-bela'id », les femmes se séparent, la jeune mariée prépare le premier couscous de son mari avec de l'eau ainsi puisée et le reste du contenu du tamis-van.

Les paysans savent que le contenu des deux tamis est le même : « ta*gh*erbalt teslit » et « ta*gh*erbalt iu*dj*iben », à l'exception d'une différence importante : la présence de grenades et d'orge qui figurent dans le tamis des labours et pas dans le tamis de la mariée, afin que la mariée n'ait

pas de filles. L'orge — timzin — est du féminin en berbère.

De même, lors des premiers labours, nous n'avons pas l'aspersion de l'attelage, comme le fait la mariée en arrivant au domicile conjugal, ceci pour que la pluie ne noie pas le grain.

Arrivée au domicile conjugal, après être descendue de mulet ou de cheval, la jeune mariée va s'asseoir sur une natte sur laquelle ont été répandues des poignées de fèves et de blé afin que sa progéniture soit composée uniquement de garçons — ibbawen (les fèves), « ir*dh*en » (le blé), sont des masculins en berbère.

Les rites accomplis sont donc parfaitement compris, la signification des symboles m'a été clairement expliquée par leur acteurs. Ils sont consciemment modifiés afin d'être mieux adaptés à leur objet.

Le symbolisme est le même dans l'aire immense que recouvrent dans le monde l'araire et la culture des céréales.

En Mysore, dans l'Inde, le fiancé creuse autour de l'autel du mariage élevé au pied d'un figuier, un sillon circulaire avec un soc de charrue en miniature[64]; et le Yajur Véda parle de « la graine semée dans le vagin du champ »[65].

Dans la Grèce ancienne, le van intervenait dans les cérémonies du mariage où il était porté plein de graines et de fruits[66].

Chacun des fruits de l'offrande du labour ou du mariage a son sens particulier. Les fèves représentent les enfants mâles à venir; de nombreuses traditions confirment et expliquent ce rapprochement. D'après Pline, la fève est employée dans le culte des morts[67]. Les figues sèches ont une signification analogue : leur nom, « tibe*kh*sisin », est devenu à ce point synonyme de testicules qu'il ne s'emploie pas dans la conversation courante et s'est trouvé remplacé par le nom de leur saison : « le*kh*rif », l'automne. Pleines de graines innombrables, elles sont un symbole de fécondité et sont, à ce titre, l'offrande déposée sur les rochers, les termes et les sanctuaires des génies gardiens et des Invisibles :

64. J. Boulnois : *le Caducée et la symbolique dravidienne.*

65. *Yajur Véda,* IV, 2, 5.

66. *Dict. des Antiquités,* t. V, p. 627, art. « Vannus », A. Jarde. Martin P. Nilsson : *Greek Popular Religion.*

67. Pline : *Hist. Nat.,* XVIII, 38.

offrande que peut partager le voyageur dans le besoin parce qu'elle est le don de l'Invisible.

La grenade est nous l'avons vu, le symbole par excellence de la féminité. Au Chenoua, près d'Alger, lorsqu'un enfant naît, le placenta est enterré au pied d'un figuier, si c'est un garçon qui est venu au monde, au pied d'un grenadier si c'est une fille.

Lors d'un mariage, le reste du « henné » qui a servi à parer la mariée sera enterré au pied d'un grenadier et, le lendemain des noces, l'eau qui a servi à laver les vêtements tachés de sang de la jeune vierge déflorée, est répandue au pied d'un grenadier.

Pour les paysans du Chenoua, l'offrande déposée dans le premier sillon a un sens précis : des caroubes pour les fèves, des figues sèches pour le blé, des grenades pour l'orge, qui, elle, nous l'avons vu, est féminine « timzin ».

Chez les Romains, la branche de grenadier était la coiffure traditionnelle des mariés [68]. A Eleusis, la grenade était fruit sacré; interdite aux initiés parce que symbole de fécondité, elle porte en elle la faculté de faire descendre les âmes dans la chair [69]; mais elle était, nous l'avons vu, le symbole d'Héra, la mère des dieux. Dans les traditions shi'ites, le grenadier est né des pleurs de Lalla Fatima, fille du Prophète, en apprenant la mort de ses fils Hassan et Hoçein : mort que les shi'ites considèrent comme nécessaire pour le rachat des péchés des hommes. C'est un élément important qu'il faut souligner, car l'islam arrivé dans le nord de l'Afrique était l'islam shi'ite des Fatimides, tout chargé d'anciennes traditions méditerranéennes qui dans ces montagnes, ont trouvé pour s'implanter de nombreuses pierres d'attente dont le rituel agraire n'était pas la moindre.

Enfin nous retrouvons au matin des labours la même lampe qui est portée par une femme devant la mariée lors de sa conduite au domicile conjugal. Car si la famille kabyle est patrilinéaire et patrilocale, le feu qui donne sa vie au foyer est transmis par les femmes — le feu dont le nom est féminin *timsit* mais que l'on ne doit pas prononcer car « il brûle » désignant aussi la fièvre, remplacé dans la conversation par un euphémisme, le mot arabe *la'afia* (la paix).

68. *Dict. des Antiquités,* t. III, 1re partie, p. 685, art. « Juno », J.A. Hild.
69. S. Reinach : *Cultes et mythes,* t. V, p. 72.

Nous retrouvons également la distribution de fruits secs ou de certains beignets gonflés « sfen*dj* » que la femme offre également au jour des labours, ou lors du départ d'un jeune enfant pour son premier marché, et quelques mois ou quelques années plus tôt, lors de sa circoncision : rites qui le font passer de la société des femmes dans la société des hommes, rites qui sont des initiations, c'est-à-dire des contrats passés avec l'Invisible par la lampe allumée qui l'appelle et le fixe, par la nourriture partagée avec les mendiants, les voyageurs, les passants inconnus, ses messagers sur terre. La licence qui entoure les labours, les plaisanteries qu'échangent les hommes lors du repas communiel ou pendant toute la saison « humide » en se réunissant à la forge, cette obscénité d'automne se retrouve dans de nombreuses coutumes associées au mariage.

Chez les At Yenni en Kabylie lorsque la jeune mariée va puiser de l'eau pour la première fois elle sème derrière elle ce qui reste du contenu de la « ta*sh*ullet », une petite outre en peau contenant des fruits secs qu'elle a donnée à son mari en entrant dans la chambre nuptiale, la même outre que porte la femme du laboureur, dans la même région, et qui contient l'offrande au premier sillon, composée des mêmes fruits secs. Les enfants se précipitent pour ramasser les friandises et jettent à leur tour sur la mariée du crottin d'âne « pour la fumer », pour la rendre féconde.

Dans l'Ouest algérien, chez les Bäni Snus après la consommation du mariage, les femmes entrent dans la chambre nuptiale pour habiller la mariée. Dès qu'elle est en tenue d'apparat, les hommes entrent aussi pour veiller avec le marié, la chambre est alors divisée en deux par une tenture, les invités sont d'un côté, le jeune couple de l'autre. Cependant, le jeune homme qui est couché, doit laisser passer sa tête de l'autre côté de la tenture de façon à pouvoir continuer à parler à ses amis, il doit aussi se lever pour accueillir les nouveaux arrivants. Pendant cette veillée, les invités doivent dire toutes sortes de grossièretés ; la mariée qui, elle, reste cachée, ne doit pas en rire.

Dans la vallée du Chélif, nous retrouvons une coutume qui souligne une fois de plus la parenté qui existe entre labour et mariage :

S'il y a dans la maison une jeune mariée de l'année, le mari

ou le beau-père de celle-ci prend la première mesure de grains à semer et, à pleine poignée il lui en frotte la tête, il sèmera ensuite ce grain dans le premier sillon en disant :

« Had el gemh ali sa'ad el 'arusa. »

Ce blé, la mariée l'a béni.

Le choix même des aliments des divers repas qui accompagnent l'ouverture des labours crée un lien de plus entre tous les rites de multiplication et de fructification. Ce sont, nous l'avons vu, des aliments bouillis, des aliments qui gonflent à la cuisson en tout cas comme les crêpes à feuillets multiples et les beignets « sfendj ».

Le reste de l'offrande au premier sillon est partagé par la famille lors du repas qui suit les labours, de même les céréales et les fèves répandues sur la natte de la jeune mariée avant la consommation du mariage seront, chez les Bäni Amrus de Petite Kabylie, servis lors d'offrandes alimentaires rituelles.

La belle-mère de la jeune mariée les fera cuire dans de l'eau légèrement salée et les distribuera aux assistantes et aux voisines, qui, en échange, renverront dans les mêmes plats, non lavés, de la farine de blé ou d'orge, dont la mariée fera du « berkuks » qu'elle servira à son mari lorsqu'elle préparera son premier repas.

Chez les At Yenni, le repas pris dans la famille avant les labours porte le nom d'« uftilen », c'est une bouillie de céréales et de légumes secs : le même plat est également servi après la naissance d'un garçon, pour que les enfants suivants soient des mâles ou lors d'une circoncision. Si c'est une fille, le repas sera composé de « tihrifin » qui sont des crêpes cuites à l'étouffée dans une poêle à couvercle, pour que cet événement fâcheux ne se reproduise plus.

De même, dans la région de Djidjelli, le repas pris en famille, le soir des premiers labours consiste en un mets spécial : le « fäl » — bon augure — qui est composé de semoule crue pétrie d'huile, de sucre ou de miel, ce « fäl » qui est le « tammin » que l'on rencontre dans les mêmes circonstances dans l'ouest du département de Constantine, est le plat qui suit tout événement dont la répétition est souhaitée : naissance d'un garçon ou d'un veau.

Dans la pensée méditerranéenne et sans doute dans le monde des céréales, la graine bouillie est le symbole de la fécondité venue des morts, donc l'offrande faite aux morts. Le rituel des funérailles entre avec le labour et le mariage dans une même équation où mort et fécondité sont des valeurs constantes.

Il y a deux attitudes en face de la mort : celle des proches parents touchés par la présence du mort, qui doivent accomplir pour se protéger des rites d'arrêt ; celle des voisins qui bénéficient de la première offrande faite par le mort, ou tout au moins faite en son nom. Nous retrouvons la même différence d'attitude au moment des labours : attitude du laboureur qui va affronter le champ en friche et amener sur lui la présence fécondante des morts, donc en contact avec la mort ; attitude des parents qui partagent le premier repas des labours augure de l'abondance future de la terre.

Dans le Zakkar, nous l'avons vu, le laboureur ne partage pas le repas commun et mange seul à l'écart ; à Wäd-el-had, alors que les voisins et leurs femmes partagent un repas composé de « iuzan » — sorte de bouillie de céréales cuites à l'eau et délayée dans du lait sucré — le laboureur, seul, à l'écart, mange du pain d'orge.

Cette différence des aliments consommés évoque le repas que partage la famille d'un mort, le soir des funérailles ; la famille du mort partage de la galette d'orge non levée, apportée par les proches parents, avec de l'huile et des figues qui sont, nous l'avons vu, l'offrande de choix réservée aux morts.

Ce repas porte le nom de « imensi tamedalt » ou « imensi uz*h*ekka » — le repas de l'enterrement ou le repas de la tombe —, il est servi aux invités, et aux parents éloignés, et comprend, pour eux, du couscous — aliment gonflé à la vapeur — et de la viande qui provient d'un sacrifice sanglant — mouton ou chevreau égorgé pour la circonstance.

D'une façon générale, toute activité cesse dans le village lorsqu'il y a une mort ; de même qu'au premier jour des labours, le tracé du premier sillon est la seule activité comme le creusement de la tombe. La famille, du défunt ne fait pas de feu, les voisins — les parents — préparent le repas du soir servi aux invités, *amenzi ukal* — le souper de la terre — auquel le défunt est supposé participer.

Dans les régions étudiées, le repas qui suit les labours ne

comporte pas de viande, au contraire des régions arabophones, comme à Saïda dans le département d'Oran par exemple.

Trois jours après les funérailles, un autre rite à lieu, dit « tuzza bwakal », rite, nous l'avons vu, réservé aux femmes, au cours duquel une cruche d'eau est déposée sur la tombe, avec une galette d'orge : il est à noter que cette galette — non levée — peut être donnée à un passant rencontré près de la tombe, ou déposée sur la stèle de poitrine. Dans un cas, il s'agit de promouvoir la croissance du blé et de l'orge mis en terre en faisant bouillir et en mangeant le reste de l'offrande au premier sillon, signe tangible du contrat passé avec l'Invisible; dans l'autre cas, il faut entretenir pendant encore quelques jours l'âme végétative du mort près de sa tombe, les femmes versent de l'eau sur la terre qu'elles tassent avec la paume de leurs mains, la galette est offerte à un mendiant messager de l'Invisible. Quarante jours après la mort, la famille du défunt partage un repas cuit à la vapeur accompagné de légumes secs bouillis, car l'âme du mort, délivrée de la tristesse d'avoir quitté la terre, est venue prendre place près du foyer familial parmi les Invisibles gardiens.

L'alternance des offrandes alimentaires reste donc la même dans les deux rituels, de plus les interdits du deuil comme les interdits des labours rapprochent ces deux périodes de la vie des hommes et de la vie des céréales.

Les interdits des labours

Les labours ouvrent une période de l'année consacrée à la terre et à la germination. Des interdits entourent cette période, les uns particuliers au jour même de l'ouverture des labours, les autres étendus à toute la partie humide du cycle annuel.

Pendant le tracé du premier sillon, le laboureur doit rester silencieux, comment restent silencieuses les femmes qui ourdissent le métier à tisser, et muets les hommes qui creusent la tombe. Il ne peut se retourner ni revenir sur ses pas, de même que les hommes d'un cortège funèbre ne peuvent se retourner : des forces invisibles sont présentes qui pour-

raient être blessées d'un mot prononcé à la légère ou s'irriter d'avoir été aperçues, à la dérobée, par-dessus l'épaule; selon d'autres croyances, le fait de se retourner dans un cortège funéraire présage une autre mort prochaine. Ces mêmes interdits ont été signalés dans d'autres régions méditerranéennes. Ils ne font qu'illustrer la condition posée à Orphée descendant aux Enfers.

Le premier jour des labours, il est défendu à toute la maisonnée, à tout le village, de faire sortir du feu des maisons. Le même interdit est observé lorsqu'une femme vient d'accoucher, lorsqu'une vache vient de véler, ou lorsqu'il y a un mort, c'est-à-dire à chaque événement qui rend la présence des Invisibles plus sensible aux hommes.

Les femmes ne peuvent se parer, pour les labours comme pour les funérailles : elles ne peuvent se teindre les mains et les pieds au henné, s'ombrer les paupières de sulfure d'antimoine, « ta*zhzh*ult », ni rougir leurs gencives et leurs lèvres de racines de noyer, « agusim », c'est disent-elles, dans le cas des labours pour éviter la rouille des épis.

Pendant les trois premiers jours des labours, comme pendant les trois premiers jours du deuil, la maison ne doit pas être balayée, « afin que l'abondance ne soit pas chassée », dit-on pour les labours, « afin de ne pas offenser l'âme du mort », dit-on pour les funérailles; mais les paysans englobent dans un même interdit, une même attitude devant la même présence invisible près du foyer.

Les femmes évitent de procéder à de grandes ablutions pendant sept jours après l'ouverture des labours, « afin que la pluie ne noie pas le grain dans les champs », comme elles restent sept jours sans se laver après les funérailles « en signe de deuil », attestant ainsi la polarité magique de la femme, son identité avec la terre.

Dans les deux cas, labours et funérailles, les vêtements ne sont pas lavés pendant quarante jours.

Depuis le premier jour des labours et pendant une durée qui varie suivant les régions de trois à sept jours, l'homme laisse croître cheveux et barbe, et les femmes ne s'épilent plus; celles qui ont des cheveux courts ou mal plantés ne se découvrent plus la tête, car la terre, sensible pendant la période de germination comme une femme enceinte, donnerait des épis clairsemés et mal venus. La femme ne doit pas

laisser le feu s'éteindre, ni ôter les cendres du foyer : les Génies gardiens viennent s'y réunir ; de plus, comme au soir des funérailles, hommes et femmes doivent rester chastes.

Jusqu'au printemps, jusqu'au terme de la germination, les maisons ne sont pas blanchies, car le blanc éclatant est opposé à l'humidité, les femmes ne font pas de poteries, car modeler l'argile c'est modeler la terre, faire cuire l'argile c'est brûler la terre et les graines qu'elle porte.

Chez les Bäni-'Amrus ('Oued Marsa) pendant les trois premiers jours des labours, il est recommandable pour les hommes de ne pas se raser, pour les femmes de ne pas s'épiler, pour elles aussi de ne pas transporter de feu ou de braises d'une maison dans une autre pour éviter que le vent chaud ne brûle les céréales ; de ne pas enlever les balayures afin que l'abondance reste dans la maison et que les « ikufan » ne se vident pas ; de ne pas se coiffer en emprisonnant les cheveux dans un foulard, pour que les épis, nombreux comme les cheveux de la tête, penchent vers le sol sous le poids des grains ; de ne pas se peigner pour que les carottes sauvages n'étouffent pas les épis ; de ne pas se mettre du henné pour éviter les pucerons « buzeggwar » — les rouges — ; de ne pas mettre ni « khal » ni « ta*zhzh*ult » sur les paupières pour empêcher le charbon de gâter le champ ; de ne pas employer de racine de noyer « agusim » pour ne pas avoir trop de coquelicots.

Interdits de deuil et interdits des labours sont identiques : les premiers sont à l'échelle humaine et durent jusqu'au repas du quarantième jour « tarbut 'arbaïn wussan », les seconds s'inscrivent dans le cycle de l'année et durent jusqu'au printemps — jusqu'à ce que les épis soient verts dans les champs. Pendant ces périodes l'homme doit éviter les gestes qui pourraient nuire à la fécondité de la terre, empêcher le blé de germer, le mort de renaître à une vie nouvelle.

Pendant la première période du deuil, il s'agit tout d'abord de séparer l'homme de la terre et de ses biens terrestres, d'où des rites de rupture, de séparation ; le tissage est interdit à ce moment, car l'âme errante pourrait se prendre dans l'entrecroisement des fils qui, nous l'avons vu, porte le nom de « erruh » — l'âme — ; le mariage aussi est interdit, car il pourrait donner à l'âme la nostalgie des choses terrestres. Les rites du labour, comme ceux qui entourent le tissage

et le mariage, attirent la fécondité venue des morts, mais des morts apaisés devenus gardiens du foyer. Une longue période de l'année s'ouvre pendant laquelle la femme va porter son fruit, le métier se couvrir de laine, la terre produire les récoltes nouvelles, dons de l'inépuisable fécondité des morts, symboles de leur résurrection.

Les labours et le tissage

Le labour est par excellence, le travail de l'homme, il n'a pas d'autre nom dans tout le nord de l'Afrique que « l-*kh*edma » — le travail.

Le travail de la femme, son occupation par excellence, c'est le tissage, qui porte lui aussi le nom de « l-*kh*edma » : par son symbolisme, ses rites, il est le doublet femelle des labours.

Dans l'un des rares mythes de fondation que nous ayons en Kabylie, le tissage a été découvert par Tahittust, femme d'Ahittus, le forgeron qui apprit de Sidna Daud Aheddad — David le roi-prophète — le secret de la forge et fonda le village des Ihettusen, chez les Aït I*dj*er dans le massif de l'Akfadou.

Tahittust découvrit sur un tas de fumier une peau de serpent au dessin merveilleusement régulier qu'elle voulut reproduire avec des fils de laine. Le premier tissu qu'elle fit imitait les longues bandes parallèles des champs kabyles, ornées des losanges imbriqués de la peau de serpent : motif repris jusqu'à nos jours par les tisserandes de l'Afkadou et qu'elles appellent « abbu*dh* buzrem » — le ventre du serpent.

Ce premier tissu, c'est « l'ahellal » : vêtement d'épaule que portaient naguère les femmes — une égide que nous étudierons ailleurs.

Par le mythe et les traditions, le tissage se trouve comme le labour rattaché à la forge mais il est lui-même un labour, un acte de création d'où sortent, fixés dans la laine, les symboles de la fécondité et la représentation des champs cultivés. Comme le labour c'est une activité « humide », un travail commencé à l'automne poursuivi tout au long de l'hiver et abandonné au printemps : son symbolisme est celui

des noces et des labours — gestes identiques qui sont autant d'appels à l'éternelle fécondité. Porphyre, dans l'*Antre des Nymphes* dit : « Quel symbole conviendrait mieux que le métier à tisser aux âmes qui descendent dans la génération [70] ? »

Le fil de chaîne, *Wustu*, a reçu une préparation qui en fait une denrée « bouillie » — cuite à la vapeur.

La femme a mis dans une marmite pleine d'eau des fèves, de l'orge et du blé, la marmite est couverte d'une claie de branches de caroubier sur laquelle le fil de chaîne est disposé de façon à être cuit à la vapeur. Nous avons vu l'importance du caroubier dans le culte des morts, son rôle d'arbre sacré protecteur de la famille et domicile des ancêtres : les céréales et les fèves cuites à l'eau servent à préparer les « uftiyen » du repas du soir que la famille partagera et dont elle offrira des assiettées aux voisins comme au soir des premiers labours.

Dans la région de Draà Larbaà, dans la vallée de la Soumam où les femmes exécutent des couvertures décorées rouges et blanches, l'ourdissage a lieu les premiers jours de la lune croissante, un jeudi, un samedi ou un lundi. Le fil de chaîne « wustu » est cuit à la vapeur comme une nourriture « humide », dans un couscoussier garni de paille de blé et de son.

Le jour de l'ourdissage, de l'installation du métier à tisser, doit être un lundi, un jeudi — chez les Aït Hi*sh*äm ce peut être aussi un samedi — le vendredi « mange la laine ». *Ass el-jema'a iecc ta*dhu*ft* — dans tous les cas en lune croissante, le dixième jour de préférence, hors des fêtes de l'islam — particulièrement l-a'a*sh*ura — dixième jour du mois de Moharrem — et Qsem l-erzaq — le partage du destin — observé dans certaines régions de Kabylie, le quinzième jour du mois de Sha'aban [71].

Après la préparation de la lisse un rite d'offrande intervient qui correspond à l'offrande du premier sillon : l'ouvrière dépose aux deux extrémités de l'ensouple inférieure quelques morceaux de galette, dont les femmes qui ont aidé à monter la chaîne reçoivent leur part qu'elles

70. PORPHYRE : *l'Antre des Nymphes*, p. 15.
71. CHANTRÉAUX : *le Tissage sur métier de haute lisse à Aït Hichem et dans le Haut Sebaou*, p. 86.

emporteront chez elles : un rite analogue au « pain de charrue ». L'ouvrière, en revanche, ne peut en manger, elle s'abstient de toute nourriture sèche, car les fils de chaîne se briseraient facilement. Aussi le repas du soir, préparé avec les céréales et les fèves de la marmite sur laquelle le fil de chaîne a été préparé, est composé de nourriture « humide » bouillie ou cuite à la vapeur, comme les repas qui suivent les enterrements et les labours.

D'autres faits plus précis viennent souligner encore cette parenté du tissage et des labours.

Pendant l'ourdissage du métier à tisser comme pendant les labours, il est interdit de faire sortir de la maison du feu ou de la braise, la femme ne doit pas nouer ses cheveux devant le métier à tisser, ou lorsqu'elle accompagne son mari au champ, le jour de l'inauguration des labours : elle les laisse aussi flotter sur ses épaules au cours des danses qui accompagnent le mariage, danses dont le balancement de la tête constitue le motif essentiel et qui portent dans certaines régions de l'est et du sud algérien le nom significatif de « danse des cheveux ».

Chez les Aït Hi*sh*äm, le chef de famille, chargé de l'inauguration des labours dans un village, donne à la femme qui veut commencer un tissage une poignée de laine et une poignée de poils de chèvre.

La chaîne une fois montée sur le métier porte le nom de « 'allăm » qui est, nous l'avons vu, le nom du premier sillon dans le champ, celui qui délimite les parcelles et assure, face aux Invisibles et à la Cité des hommes, la prise de possession de la terre.

La chaîne — wustu — et la trame — ulman — deviennent en s'entrecroisant timeddurin — celles qui font vivre.

Les points d'intersection des deux nappes de la chaîne où sont glissés des roseaux, sont des âmes « errwah ».

La femme prête serment en disant :

« Haq aze*thth*a aggi, bu-seba'a rrwah. »
Par ce métier aux sept âmes.

L'emploi des roseaux dans le métier à tisser n'est pas indifférent. Dans le massif de Chenoua, les paysans mesurent le mort à l'aide d'un roseau avant de creuser la tombe : roseau

qui sera ensuite déposé sur la tombe et y restera. Chez les Bäni Hawa lorsqu'une femme veut savoir si elle aura un enfant, elle prend l'un des roseaux de son métier à tisser et le jette le plus loin possible dans la mer. Si une vague ramène vers elle le roseau, c'est le signe qu'une âme s'incarnera en elle, si la mer l'emporte au loin, elle s'en remettra à la volonté de Dieu.

L'ourdissage du métier, pas plus que le tracé du premier sillon ne peut être interrompu. Dès qu'il est terminé, la femme dépose quelques morceaux de pain non levé aux deux extrémités de l'ensouple inférieure, ce qui n'est pas sans rappeler l'offrande déposée à l'origine du premier sillon. Les parentes ou voisines qui l'ont aidée à monter la chaîne en reçoivent une part qu'elles emporteront chez elles. L'ouvrière n'en mangera pas, de même qu'elle s'abstiendra pendant l'ourdissage de toute nourriture sèche, afin que les fils de chaîne ne se brisent pas sous ses doigts.

Le repas du soir — imensi t-tsegrut — ou repas de la chaînette pris en famille se compose de la nourriture humide des labours — couscous et ti*gh*rifin : beignets gonflés.

Pendant le montage du métier, aucune femme ne doit l'enjamber, aucun enfant ; c'est un interdit — ulaq*sh*i — un foulard de tête est noué sur le métier au moment où il franchit le seuil, comme une épousée.

Dans toutes les régions étudiées, il ne peut y avoir deux métiers à tisser sous le même toit, deux araires dans un même champ, deux mariages dans un même village : de même, les femmes redoutent que deux naissances ne se produisent en même temps. Les labours, le tissage, le mariage, comme la naissance, sont des opérations qui captent la force bénéfique, à la fois fécondité et vie, principe essentiel de toute prospérité. Leur mise en œuvre est dangereuse pour les vivants et des rites de protection entourent le laboureur comme le tissu en cours de confection.

Pendant le tissage, la femme fait passer les fils de trame entre les fils de chaîne de droite à gauche, comme le laboureur jette son grain dans les parcelles délimitées par le premier sillon « 'allam » ; elle tasse les fils au fur et à mesure à l'aide d'un peigne de fer dont les dents forment un angle droit avec le manche « aya*zh*il » en Kabylie maritime, « tims*heth* » dans la région de L-'arba'a -At Iraten. Ce peigne, nous

l'avons vu, est, dans certaines régions, déposé un instant avec les offrandes au début du premier sillon, afin de participer au renouveau que les labours vont donner à toute chose; il est le doublet femelle du soc de l'araire et, comme lui, est l'œuvre du forgeron. Le soc et le peigne symbolisant à eux seuls l'union de l'homme et de la femme.

Le tissage s'inscrit dans le même cycle saisonnier que les labours : tout ouvrage sur le métier doit être terminé pour le début de janvier, c'est-à-dire lorsque les champs commencent à verdir. Si malgré tout, la femme doit continuer son tissage plus avant dans le printemps, le métier sera dégarni du tissu en cours la nuit du Jour de l'An, au seuil de l'année nouvelle qui marque aussi la date limite des labours; faute d'observer cette précaution, disent les traditions, qui vont de l'Aurès aux Bäni Snus, un être humain ou un bœuf viendrait à mourir, puisque le rythme de la fécondité aurait été rompu [72].

De toutes les pièces de laine que tissent les femmes, la couverture est la plus importante, c'est l'un des meubles essentiels de la maison. Elle couvrira le couple de ses ornements symboliques et le protégera du froid; le mort était emporté naguère vers la tombe dans une couverture de laine ornée, comme l'ancien vêtement des femmes, de bandes parallèles qui rappellent les champs cultivés et le triple sillon orné des losanges de la peau de serpent que Tahittust, la femme du forgeron, vit un jour sur un tas de fumier, c'est-à-dire sans doute comme le laisse entendre le vieux mythe kabyle, sur la matière en putréfaction d'où la vie jaillit à nouveau.

L'islam a remplacé la couverture de laine par une civière de bois : le souvenir en persiste, plus tenace que l'usage et, avec lui, le lien qui unit le labour au tissage et à la forge, au mariage et par-delà aux morts, source de toute fécondité.

72. DESTAING : « l'Ennayer chez les Beni-Snous », *Revue africaine*, 1905 n° 69.

CHAPITRE III

TAFSUT
LE PRINTEMPS

Le printemps est une période de transition, donc magiquement dangereuse, entre l'hiver et l'été, entre le cycle humide et le cycle sec de la vie des champs et de la vie des hommes. A ce titre, il est, plus que les autres saisons, entouré de rites protecteurs.

« Tafsut » — le printemps — vient d'une racine « F.S. » qui signifie défaire, étirer la laine avant de la filer, s'épanouir la même racine donne, en Kabylie, le mot « tafsa » qui désigne la femme enceinte. Dans les champs verts, les épis sont à peine gonflés et ont besoin de pluie pour mûrir, les collines se couvrent d'herbe tendre comme pour accueillir le bétail, sorti de sa stabulation hivernale, le lait nouveau emplit les cruches de terres ; conçus aux mariages du début de l'automne, les petits des hommes naissent, participant eux aussi aux rites de protection qui entourent la jeunesse du monde, son épanouissement.

Les rites du premier jour

Les traditions populaires de la Méditerranée s'accordent pour fixer le premier jour du printemps au 15 février julien — 27 février grégorien.

Ce jour-là, les femmes quittent les interdits de la germination des céréales, proches des interdits du deuil, et vont pour la première fois de l'année se teindre les mains au henné — à moins qu'une fête musulmane ne soit venue interrompre cette observance. Chez les Aït His*h*äm elles préparent des beignets gonflés (sfendj) et ne manquent pas de

déposer un peu de pâte sur chacune des trois pierres du foyer et sous le seuil en offrande aux « i'assassen » — les Génies gardiens. Les gestes accomplis ce jour-là sont des présages pour la saison à venir. Les femmes s'abstiennent de rouler du couscous afin d'éviter que les fourmis ne se multiplient comme les grains de la semoule.

Cette précaution est moins une technique insecticide qu'un moyen d'éviter que la fécondité des fourmis ne se développe au détriment de la fécondité de la famille, raison analogue à celle qui fait que dans la plupart des familles de Grande Kabylie les œufs ne sont pas mis à couver.

Les paysans se rendent à leurs champs « ad imagren tafsut » — ils vont à la rencontre du printemps —, les enfants les accompagnent, ornant des premiers narcisses cueillis leurs calottes de laine ; ils reviennent avec le « printemps » — des brassées de thym et d'églantines —, en chantant :

« Tafsut ! tafsut !
a ne*dj*u*dj*ug am tafsut
a nettnernai am tagut
di l-'anaya n-*dj*brayen l*gh*ut !

Printemps ! Printemps !
Nous fleurirons comme le printemps
Nous grandirons comme la brume
Avec la protection a: Gabriel le puissant !

Ce chant des enfants des At Yenni et des Aït 'Aisi a une variante chez les At Mengellät, dont le sens est identique : associer les enfants aux épis verts dans le champ, aux brouillards humides du ciel sous la protection de l'Archange Gabriel :

« Ad kuffute*gh* am tagut
ad *dj*u*dj*uge*gh* am tafsut
di l-'anaya n-*dj*ebrayen l*gh*ut !

Je m'élèverai comme la brume
Je fleurirai comme le printemps
sous la protection de Gabriel le puissant !

Chez les Aït Frausen (près de Djemaa sahridj) les enfants, filles et garçons, vont cueillir des bouquets de thym, de

lavande et d'églantine ; lorsqu'ils reviennent avec « le Printemps », ils mangent au repas du soir une purée liquide de fèvettes légèrement grillées, assaisonnée d'ail, d'oignon et de thym fraîchement cueilli dans la montagne.

Dans les collines qui dominent la Soummam les enfants partent à la rencontre du Printemps, ils emportent avec eux dans une marmite, une bouillie épaisse de semoule — aussi grillée avant d'être passée au moulin de pierre — et de beurre, « tahrirt ».

Il y a dans tous ces cas non seulement des rites de protection au cours desquels les enfants associent leur croissance à l'inéluctable épanouissement du printemps et aussi des rites d'absorption de céréales légèrement grillées et écrasées, rites accomplis loin de la maison et par les enfants afin que cette prise de nourriture, la première nourriture grillée de l'année, soit moins dangereuse puisqu'elle est faite loin des adultes féconds par des enfants impubères, loin de la maison conjugale, dans la forêt ou dans les champs.

Chez les Bäni Wu*gh*lis de la vallée de la Soummam, le jour de « amenzu l-erbi'a » les paysans préparent « seksu uderies » ou couscous cuit à la vapeur d'une décoction de racine de *thapsia garganica* dans laquelle cuisent des œufs. Au repas du soir, tous les membres de la famille partagent ce couscous qui a la propriété d'être légèrement enivrant et purgatif ; mais seuls les malades absorbent quelques brins des racines d'« uderies », cette plante très amère étant aussi un vomitif énergique. Il s'agit dans ce cas d'une purification précédant la consommation solennelle de la nouvelle nourriture, qui, peut-être autrefois, était associée à une consommation des prémices.

Vingt jours plus tard, le 7 mars julien, les femmes préparent deux plats pour le repas du soir, du moins dans la région d'Azazga en Moyenne Kabylie : des « a*sh*ebbwa*dh* — crêpes émiettées et mises à gonfler dans du lait chaud — et des « tig*h*rifin » — crêpes émiettées dans du beurre et mises à gonfler dans un poêlon couvert. Le premier de ces plats est une nourriture humide qui symbolise l'abondance du lait nouveau, l'autre est une nourriture sèche, qui porte en l'occurrence le nom particulier de « imensi ibela'a*sh* » — le dîner des insectes — ; une crêpe est déposée sur le seuil pour empêcher l'éclosion des œufs d'insectes. Ce dernier plat est

préparé également lors de la naissance d'une fille, pour empêcher la répétition de cet événement.

Ce repas du soir est un rite de changement de nourriture, avec prise solennelle des nouveaux aliments : lait et crêpes ; le présage d'arrêt et de stérilité est rejeté sur les insectes, considérés comme des commensaux dangereux de la maison dont la fécondité risque d'être nuisible, à la prospérité de la famille et de l'étable.

Pendant cette période tout devient présage.

Au printemps, les oiseaux de proie quittent leurs rochers pour voler en plein ciel, eux aussi porteurs des signes du temps nouveau. Lorsque les vieilles femmes les voient pour la première fois, elles ramassent un gros caillou qu'elles tendent vers le ciel, dans leur direction, en disant :

« A n*sh*ta ! a n*sh*ta lbu*dh*i
a is*gh*i. »

Cela ! cela de beurre
ô oiseau de proie !

Elles mettent ensuite ce caillou sur le couvercle du pot où elles laissent le lait à cailler avant de le battre, et espèrent ainsi avoir une motte de beurre aussi grosse et aussi dure dans le fond de leur baratte.

De même, en Kabylie, lorsque le berger entend le coucou pour la première fois, il ramasse une pierre qu'il met sur sa tête et qu'il garde tout le long de la route jusqu'à l'étable ; là, il la remet à la maîtresse de maison qui la place sur la terrine où elle met le lait à cailler.

La pierre est, nous l'avons vu, une maison-Dieu, c'est-à-dire un fixateur des forces de l'Invisible. L'oiseau de proie est l'un des aspects que revêtent le plus volontiers les génies gardiens. La vieille paysanne qui tend au passage de l'oiseau la plus grosse pierre qu'elle a pu ramasser ne fait que présenter un support à l'Invisible, un présage à son approbation ; de même, le berger, plaçant sur sa tête la même maison-Dieu lorsque retentit le cri du coucou, protège de la folie son troupeau tout entier et ramasse un présage d'abondance en présence d'un messager de l'Invisible ; le chant du coucou a, disent les paysans, la propriété de rendre fou le bétail qui viendrait à l'entendre pendant les heures chaudes de la journée.

Dès le premier jour du printemps, les bergers doivent prendre des précautions pour que les sorcières ne « volent » pas le lait des bêtes dont ils ont la garde, c'est-à-dire ne le fassent pas passer dans le pis d'autres vaches. Ils veilleront à ce que leur canne ne soit pas volée, ce qui risquerait de faire diminuer le beurre et le lait du troupeau. En Kabylie Maritime les bergers vont déposer leur bâton dans le sanctuaire de Lalla 'a*sh*u*sh*a, près du village de Mazer, et placent ainsi leurs troupeaux sous la protection de la sainte. Partout ils veillent avec soin à ce que personne ne ramasse de la bouse de vache — base de tous les charmes de transfert magique du lait. Les femmes multiplient les précautions et les rites, tout au moins pendant les sept premiers jours qui suivent « tarurit bwuzal » — l'arrivée du soleil.

Rahmani Slimane a décrit certains de ces rites tels qu'ils étaient pratiqués dans la région de Cap Aokas : « A l'approche des bêtes, elle (la maîtresse de maison) dépose dans la cour le trépied en bois « imsenda » auquel on fixe la gourde (à baratter) avec quelques unes des plantes apportées par le berger, elle répand sous le trépied une poignée de fèves sur lesquelles passeront les animaux, elle accroche au trépied un tamis « ta*gh*erbält ». D'autres fois, elle place audessus la peau de mouton « alemsir » qui sert à recueillir la farine sous le moulin à bras et que les paysans considèrent comme la porte de l'abondance (bab n-erzaq). Elle y pose un soc sur lequel elle brûle une briquette de bouse de vache séchée au soleil. Après le passage des bêtes, elle ôte le trépied et ses accessoires puis pendant trois à sept jours, elle pose le soc sur la terrine et elle l'enlève seulement quand elle y verse le lait [1] ».

Nous retrouvons dans ces charmes protecteurs, les fèves, symboles des morts et de leur prospérité, le tamis qui, dans tous les rites positifs de fécondité garde en lui l'abondance qu'il a séparée de la sécheresse, comme il sépare le grain de la poussière. Le soc de l'araire est lui aussi associé aux rites du printemps : placé sur le seuil lors du passage des bêtes, support du feu protecteur ou posé sur la terrine du lait caillé, il continue son rôle en écartant les forces invisi-

1. RAHMANI SLIMANE : « le Mois de mai chez les Kabyles », 1er Congrès de la Fédération des Soc. savantes de l'Afr. du Nord, Alger 10-11 juin 1935. *Revue africaine*, t. 75, p. 361.

bles mauvaises et en attirant celles qui, comme lui, participent de la fécondité de la terre.

Tout l'hiver, le bétail a été conduit aux champs vers le milieu de la matinée et ramené à l'étable avant le coucher du soleil. Le milieu du jour est considéré pendant cette période comme un moment particulièrement dangereux : le coucou chante; son cri remplit d'un trouble indéfinissable les animaux au pâturage et le lance en courses folles à travers la forêt, hors d'atteinte du berger.

Quarante jours après le début du printemps, la « *dj*ema'a » — se réunit et fixe le nouvel horaire du pâturage — « taru-rit bwuzäl » — le milieu du jour. Le bétail est conduit au pâturage à l'aube, ramené à l'étable vers neuf ou dix heures du matin, il retournera au pâturage vers trois ou quatre heures de l'après-midi, pour rentrer à la nuit tombante, ayant ainsi évité la grande chaleur du jour. Les heures sont plutôt des moments de la journée, fixés par le soleil; « Tafukt » désigne le soleil en tant que corps céleste visible et, par extension, les moments de la journée où il est visible : lever et coucher; « azal » désigne la chaude lumière du soleil, son éclat et, par extension, le jour opposé à la nuit. « Tafukt » est du féminin, « azal » du masculin. A ce couple correspond aggur — la lune qui est du masculin, et sa clarté — tabhirt — féminin.

Le début de ce cycle nouveau est fixé en lune croissante, comme pour les labours et le tissage, un lundi ou un jeudi : c'est le début d'un cycle de fécondité pour le lait et pour le troupeau.

Au départ du troupeau, la maîtresse de maison dépose à droite et à gauche de la porte d'entrée le soc et le peigne à tasser les fils dans le métier à tisser; à droite, près du soc, elle prépare un petit feu de bouse de vache séchée, « timeg*h*-rit », qu'elle entretiendra pendant trois jours; en l'allumant elle dit :

« Am*dj*er-iu, am*dj*er annäs
yi*bb*wi ufellah dug wammäs
ai-d-hejneg*h* d-e*dh*han-iu
af s-ut umm-qiäs. »

Ma faucille, la faucille des autres
que le fellah met sur les reins

J'ai protégé mon beurre
de celles qui portent bracelets.

Le soc de l'araire et son doublet, le peigne du métier à tisser, empêchent « *thith* » — le mauvais œil — d'entrer dans la maison, car ils sont pointus ou garnis de pointes et symboles de fécondité ; de même, la bouse de vache enflammée est à la fois source du feu purificateur et destructrice de charmes, tout particulièrement des charmes lancés par les sorcières qui se servent de la bouse de vache pour « voler » le lait. Les « femmes qui portent bracelets » sont les femmes des semi-nomades, venus des Hauts Plateaux jusqu'en Kabylie au cours de l'« 'a*sh*aba » — la montée estivale vers les pâturages du Nord — : elles portent de minces bracelets de cheville tout au long de leur vie quotidienne, différents des très larges bracelets, parfois véritables cnémides d'argent, que portent les femmes kabyles les jours de fête. Les femmes des Hautes Plaines sont « étrangères » en Kabylie, par la langue, le costume et le mode de vie, donc réputées sorcières.

Lorsqu'elles vont dans la matinée à la rencontre des troupeaux, les femmes kabyles sont parées de leurs bijoux et fardées comme pour un mariage, elles vont dansant et chantant dans les bois, dénichant des œufs de perdrix dont elles font, ce jour-là, une invraisemblable consommation : plusieurs douzaines chacune.

La perdrix est en effet, dans la poésie populaire kabyle, le symbole de la grâce et de la beauté féminines. Dans les chants, « tasekkurt » — la perdrix — désigne la bien-aimée, comme l'amant est appelé « chasseur de perdrix » : manger des œufs de perdrix au début du printemps est un régime destiné à assurer la beauté physique, c'est aussi un charme d'amour.

Le troupeau retourne aux étables à « azal ame*zhzh*yan » la petite chaleur, neuf ou dix heures du matin —, entouré par les bergers et les femmes aux bras chargés d'herbes sauvages et de fleurs. Les bergers cueillent un peu de toutes les herbes de la forêt, mais surtout des épineux en fleurs, « taziba » dont ils font de gros bouquets dits « azal » — la chaleur du jour. Tout au long de la route, ils en accrochent audessus de la porte des sanctuaires rencontrés. Les femmes

poussent leurs cris de joie « illiliwen » et portent des brassées de bruyère fleurie — leur provision de balais pour toute l'année. De retour chez elles, elles en suspendent des touffes au-dessus de la porte de la maison et de l'étable, afin d'écarter tous les maux qui peuvent atteindre bêtes et gens, maux dont le cri du coucou est le signe. Elles frottent avec de jeunes pousses d'arbres les ustensiles qui servent à la traite du lait et à la préparation du beurre, et lient des touffes de bruyère à la gourde qui sert à baratter.

Toutes les plantes sauvages sont cueillies ce jour-là, sauf la scille qui veille sur les limites et les tombes, et ne peut être coupée et le laurier-rose dont le suc est vénéneux. Les épineux placés au-dessus des portes sont destinés à écarter les forces mauvaises qui peuvent venir compromettre la santé du bétail et la production du lait, à écarter aussi les maléfices qui risquent de tarir le lait dans les mamelles des vaches, aussi sont-ils placés comme par exemple chez les Bäni *Gh*obri de Moyenne Kabylie au-dessus de la porte de la maison qui est aussi la porte par laquelle passe le bétail.

Le repas du soir comprend des « a*sh*ebbwa*dh* » — crêpes gonflées dans du lait — symbole alimentaire destiné à assurer la fécondité des troupeaux et l'abondance du lait. Pour la première fois de l'année, un fromage cuit, « tiklilt », est préparé, aliment, sans doute, mais aussi charme destiné à assurer la continuité du lait, et la conservation de son abondance pendant toute la saison sèche. Le même plat est préparé par la maîtresse de maison lors de la naissance d'un veau, mais au lieu d'être confectionné avec du petit lait comme celui servi au repas cérémoniel du premier jour du printemps, il est fait avec le colostrum de la vache, et a la même valeur symbolique : assurer la continuité du lait et la survie du petit veau. Parfois aussi, comme chez les Aït Frausen, le repas du soir comprend une purée liquide de févettes légèrement grillées avant d'être broyées au moulin de pierre, assaisonné d'ail, d'oignon et de thym fraîchement cueilli dans la montagne. Dans tous les cas, il y a prise d'une nouvelle nourriture annonciatrice d'un cycle nouveau.

Le changement d'horaire dans le départ et la rentrée quotidiens du bétail à l'étable n'est peut-être que le souvenir d'un véritable cycle inscrit dans l'année dont la transhumance était l'élément essentiel.

Chez les Bäni Wu*gh*lis de la vallée de la Soummam, le premier jour du printemps est le jour choisi pour désigner la montée à l'alpage du troupeau communal des bovins : un même mot « aqedar » désigne à la fois le troupeau et la transhumance.

Tous les hommes du village se réunissent pour faire le compte des bœufs mis par chaque famille dans le troupeau commun et pour déterminer par tirage au sort la maison qui, la première, devra fournir un berger : la relève est assurée ensuite à tour de rôle par chaque famille, dans l'ordre hiérarchique du village dont le point de départ est la descendance de l'ancêtre fondateur.

Le premier jour — dans ce cas précis —, le troupeau part à l'aube dans la montagne vers le lieu-dit « 'azib lemggil » — la ferme du second labour. Vers trois heures de l'après-midi, le troupeau descend des pâturages du sommet vers le lieu-dit « 'azib lembe*th* » — la ferme de l'étape, où l'attend le second berger venu du village dans la journée. Le troupeau y passe la nuit sous la garde des deux bergers. Le premier berger sa garde terminée, retourne au village, pendant que le second berger conduit le troupeau vers « 'azib lemggil » et les pâturages du sommet. Le compte du troupeau est fait à chaque relève.

Autrefois, le village faisait un sacrifice au départ et au retour du troupeau, c'est-à-dire au premier jour du printemps et quarante jours après le début de l'automne, à la saison des labours. En général, les paysans sacrifiaient une paire de bœufs à Sidi Yahia u Musa du village de Djennan, saint protecteur de tous les hameaux alentour. Maintenant, chaque « *kh*aruba » isolée va faire sa « wa'ada » — son sacrifice — au sanctuaire avant de confier ses bœufs au troupeau commun. Mais les paysans n'estiment plus nécessaire de faire des sacrifices ou des dons au moment où le troupeau revient au village ; en effet, disent-ils : « si une bête est morte, le saint s'est servi lui-même, et si le troupeau est revenu intact, c'est qu'il n'avait pas besoin de viande. »

En Algérie, les rites qui accompagnent les troupeaux de moutons et de bovins partant au premier pâturage de printemps, retrouvent d'autres rites analogues célébrés dans toute la Méditerranée, décrits par tous les auteurs spécialistes de l'Antiquité. Si le troupeau passe entre le soc de

l'araire et le métier à tisser, c'est que la saison de l'accouplement est venue pour les brebis et les béliers[2], et la course des femmes cherchant des œufs de perdrix nous rappelle que le moment des amours est venu, pour celles qui sont déjà mariées, avec le retour prochain des hommes qui travaillent au loin; pour les autres, les jeunes hommes vont devenir des « chasseurs de perdrix ».

Des bouquets d'épineux, des branches de genêt fleuri sont suspendus au-dessus de la porte des sanctuaires, de la maison, des étables et des bergeries : chez les At I*dj*er, ces bouquets portent le nom de « ij*dj*igen en tekuh » — les fleurs du coucou —, comme ailleurs en Grande Kabylie ils portent le nom de « azal » — la chaleur du jour. Le genêt épineux est le signe de ce qu'il faut laisser à la porte : la folie provoquée par le chant du coucou, la lourde chaleur de midi qui peut frapper bêtes et gens. Quelquefois, comme dans la région d'Azazga, les femmes prennent de l'argile blanche et tracent au-dessus des portes une croix à branches égales afin, disent-elles, d'arrêter les forces mauvaises. Chez les At Fliq, les paysans placent un drapeau au-dessus de la maison et de l'étable afin d'en écarter les oiseaux de proie — dont la rencontre est en cette saison, magiquement dangereuse pour l'homme.

Les mêmes rites ont été observés naguère dans toute l'Europe, et le sont encore peut-être, çà et là, la veille de la Saint-Georges, le 23 avril grégorien. Les saxons de Transylvanie craignaient que les sorcières n'entrent dans les fermes, à califourchon sur le dos des vaches, aussi avaient-ils soin de suspendre au-dessus des portes des branches d'églantine et d'autres épineux; les paysans roumains montaient bonne garde toute la nuit près des bestiaux, afin d'arrêter les sorcières en train de voler le lait des vaches. En Suède, ce jour-là, les troupeaux rentrent à midi au lieu du soir, le berger orne les cornes de ses bêtes de guirlandes fleuries et se coupe un nouveau bâton. Pendant son absence, les jeunes filles cueillent des fleurs dont elles font une guirlande qu'elles suspendent au portail par où doit passer le troupeau à son retour de la forêt. Les Irlandais répandaient des primevères sur le seuil des maisons et, dans le nord de l'Ecosse, les

2. COLUMELLE : *De re rustica*, VII, 3, 11.
TIBULLE, I, 5, 88.
VIRGILE : *Géorg.*, III, 435; *Egl.*, X, 30.

fermiers plaçaient du sorbier ou du chèvrefeuille au-dessus des portes des étables pour éloigner les sorcières. Ce jour de la Saint-Georges, dans toute l'Europe, marquait le début du printemps ; c'était aussi le jour de la fête des bergers [3].

Si, malgré les précautions prises, le beurre vient à manquer et le lait devenu bleuâtre à se raréfier dans les mamelles taries, il ne reste plus qu'à aller trouver la « qibla » — la sage-femme — du village pour obtenir d'elle des remèdes magiques dont beaucoup ont, d'après les paysans, un effet certain.

Chez les Aït Frausen, la maîtresse de maison fait tresser par un homme du nom de 'Ali une cordelette d'alfa qu'elle dépose sur le chemin suivi par les bêtes à l'accoutumée. Le lendemain, après le passage du troupeau, elle se tiendra sur le pas de la porte et dira :

(en se tournant à droite) « A jellaba ! »
(en se tournant à gauche) « A hallaba ! »
ai-d-hejbe*dh* aifki-d-wu*dh*i
*kh*as illa deg-s ma*zhzh*akt tsita. »

O jellaba!
O hallaba!
Ce que je reprends c'est mon lait et mon beurre.
Même celui qui est dans la mamelle de la vache.

Puis elle va reprendre sa cordelette : elle s'agenouille sur le chemin et mesure trois coudées en disant :

(à la première coudée) « Wa inu. »
(à la seconde coudée) « Wa lli d-inu. »
(à la troisième coudée) « Ay idrig*h* da illa inu. »

« C'est à moi. »
« Ceci est à moi. »
« J'appelle ce qui est à moi. »

Arrivée là, elle ramasse ce qui peut se trouver à terre près de sa main droite ; si ce sont des cailloux, elle les mettra dans « tafeqlus*h*t » — la gourde qui sert de baratte —, si c'est de la bouse de vache, elle en enduira ses ustensiles, baratte, jarre, etc.

3. J.C. FRAZER : *le Rameau d'or*, t. I, p. 279, et t. I (2), p. 282.

L'importance magique donnée au nom de « 'Ali » — prénom de l'homme qui doit faire la cordelette — nous replace dans un contexte de traditions shi'ites dont le rappel est fréquent dans cette région du nord de l'Afrique où l'islam a été apporté par les Fatimides.

« Jellaba » et « hallaba » sont des entités dont le nom vient, pour la première, d'une racine « JLB » (Dallet p. 129 : 1261) — sauter, sursauter, se cabrer — ; et, pour la seconde, d'une racine « HLB » (Dallet p. 102 : 980) — laper, boire en lapant —. Ces entités sont sans doute considérées comme les forces mauvaises voleuses de lait. Il s'agit, en réalité d'un contre-charme qui reprend à rebours pour le défaire, le charme destiné à voler le lait. Je ne puis révéler ce dernier ayant promis mon silence ; toutefois, le dernier vers de la première formule, « même celui qui est dans le pis de la vache », est emprunté directement à ce charme maléfique. La sorcière a volé le lait en ramassant, dans certaines conditions rituelles, le premier objet qu'elle a trouvé sur le chemin suivi par la vache ; c'est pour cela que la femme utilisant le contre-charme, après avoir mesuré trois coudées, agenouillée sur le sol, ramasse ce qui se trouve près de sa main droite, pensant ainsi tenir le talisman envoyé par l'Invisible, qui, sous les humbles aspects d'un caillou du sentier, d'une poignée d'herbe ou de bouse de vache, aura la vertu magique, demandée par le rite et l'incantation, de faire revenir le lait dans le pis de la vache et le beurre en grumeaux lourds dans la baratte.

Bien des récits circulent qui, mieux que les contre-charmes, font obstacle à un certain usage de la sorcellerie. Des personnes dignes de foi, chez les Aït Frausen, ont entendu une sorcière voleuse de lait hurler dans sa tombe, la nuit de son enterrement, sous les coups de la verge de fer des anges chargés du premier interrogatoire : « les délieurs de langues mortes ». Une autre sorcière du village de Mira, dans la même région, avait réussi à remplir toute une jarre de beurre volé ; au moment d'en prendre pour son repas du soir, elle trouva la jarre pleine de sang coagulé ; un accident, plus tard, rendit nécessaire l'amputation de son bras, ce qui fit dire aux paysans que les anges avaient voulu juger au plus vite ce bras droit coupable de tant de maléfices.

Les rites du début du printemps ont protégé le bétail par

des bouquets d'épineux suspendus aux portes des maisons, des étables et des sanctuaires ; les petits des hommes, la tête couronnée de fleurs, demandent à « fleurir comme le printemps ». La forêt a fourni des touffes de bruyères en fleur, devenues dans la maison des balais « de bon augure » qui n'en chasseront pas la prospérité et ne heurteront pas par mégarde les hôtes invisibles ; la famille a partagé le premier repas de crêpes gonflées, de laitage, et des premiers légumes verts du jardin, symbole de la nourriture nouvelle.

Au moment du sarclage, les hommes et les femmes passent dans les champs entre les épis verts pour arracher les mauvaises herbes. Les femmes sont fardées comme pour un mariage ou une circoncision, afin que les épis soient noirs comme leurs paupières ombrées d'antimoine, blonds comme leurs lèvres et leurs gencives rougies d'écorce de noyer ; elles gardent leurs cheveux dénoués, afin que les épis soient lourds et serrés et que rien ne vienne « nouer » les promesses de la fécondité venue du monde d'en bas. Parure et coiffure qui sont aussi celles des mariages et des circoncisions, les cheveux sont dénoués pendant un accouchement afin que rien ne vienne entraver la parturition, pendant les funérailles afin que rien ne vienne nouer l'âme qui vient d'être libérée, dans les danses du mariage afin que rien ne vienne entraver la fécondité des époux, et les mêmes danses vont suivre la circoncision qui est la naissance à la virilité d'un petit d'homme. Seule différence : les teintures de visage[4], absentes pendant les funérailles, la durée des interdits de deuil et naguère encore pendant les quarante jours qui suivent les labours d'automne.

Le champ vert aux épis tendres à besoin de l'humide protection des Invisibles ; aussi les hommes vont encore accomplir d'autres rites pour demander au tombeau de l'ancêtre ou du saint protecteur une nouvelle bénédiction : la pluie.

4. Le terme de teintures de visage me paraît plus exact que le mot français « maquillage » qui désigne aussi toute sorte de fraude. Une femme Kabyle porte une parure complète qui comprend les tatouages — lorsque les femmes de sa tribu en portent — les peintures de visage, les bijoux qui tous ont un sens : elle ne se maquille pas.

Le printemps et les rites de passage

Le printemps est, chez les sédentaires du nord de l'Afrique, une période redoutable de mortalité infantile, aussi les mères s'efforcent de faire participer leurs enfants au renouveau de la vie des champs. Jusqu'à la circoncision, les petits garçons restent encore rattachés au monde incertain d'où ils viennent. Les narcisses dont ils sont couronnés marquent la présence sur terre de la fécondité des morts, de leur bénédiction, il n'est pas jusqu'aux refrains qu'ils chantent qui ne soient un écho de ce monde incertain des âmes à peine parties ou pas bien arrivées. Nous retrouvons une pensée semblable dans les funérailles des juifs de la région de Tlemcen et du Constantinois où il est d'usage, aussitôt après l'inhumation du mort, d'arracher trois poignées de gazon, de les jeter en arrière en répétant ce verset des Psaumes (Ps. 72, v. 16) « Ils fleuriront dans la vie comme l'herbe fleurira sur la terre[5]. »

S'il existe en Kabylie, le mot « usa*gh* » pour désigner le champ sarclé (Dallet, p. 283 : 2695), le mot le plus employé dans toute l'Algérie est « tahar » qui désigne, avec la circoncision, toute purification rituelle.

Le sarclage du champ vert accompli par les femmes en costume de fête aux cheveux dénoués est une purification rituelle. Le cycle de la terre est accompagné cette fois de rites empruntés au cycle de la vie humaine.

Les travaux du printemps

Le nom du printemps « tafsut » désigne le gonflement de l'épi et aussi la préparation de la laine nouvelle qui, lavée à l'eau chaude et au savon, pendant les beaux jours de mars, va être étirée à la main afin de pouvoir être filée. Les flocons de laine gonflent, comme les épis dans les champs.

Dès la fin avril, les potières en costume de fête vont chercher l'argile nécessaire à leurs travaux dans des endroits choisis. Les premières poteries de l'année, confectionnées suivant des procédés bien souvent décrits, une fois mode-

5. A. Certeux : *l'Algérie traditionnelle..*

lées, sécheront à l'ombre en attendant leur cuisson. La poterie est alors dite « tazigzaut » — verte; en séchant, « elle mûrit comme les épis dans les champs. »

Les petites filles non pubères peuvent accompagner leur mère, mais les femmes enceintes et celles qui sont en période cataméniale ne peuvent toucher à l'argile fraîche : de même les potières éviteront de croiser sur leur route une femelle gravide ou une femme enceinte. Ces règles s'étendent aux femmes qui viennent d'avoir un deuil dans leur maison : les mêmes interdits se retrouvent en Yougoslavie où ils ont été signalés par le pope Petrovic, dans son étude sur la Skopska Crna Gora. La raison en est simple : la femme participe à la polarité magique de la terre, nous l'avons vu en étudiant les labours; enceinte, elle ne peut pas plus faire de poterie que la terre ensemencée ne peut servir au modelage; en période menstruelle, elle risque de rendre la terre impure; et en deuil, elle est comme la terre de la tombe que l'on ne peut non plus pétrir.

Les toutes jeunes filles impubères qui vont chercher l'argile au printemps pourront apprendre ensuite l'art de la poterie; femmes, elles ne pourraient pas apprendre à modeler l'argile avant d'être redevenues stériles.

Ces travaux sont liés à la maturation des épis : la potière modèle ses vases et ses amphores jusqu'à l'été, attendant que les moissons soient terminées pour faire intervenir le feu; de même, les tisserandes lavent et préparent leur laine, attendant l'automne pour accoupler les deux ensouples du métier à tisser : le ciel et la terre.

Les interdits du printemps

La rupture des interdits du cycle humide au premier jour du printemps marque symboliquement la reprise de la vie pastorale; mais, dès le 12 mai, à la fin de la période dite « nisan », les interdits de deuil sont à nouveau strictement observés. Il est interdit de blanchir les maisons car la confection de l'engobe blanche exige l'apport d'argile, il est interdit de manger des plantes sauvages comestibles dont la cueillette serait une atteinte à la terre, il est interdit d'acheter des poteries neuves, de risquer d'introduire dans

la maison des ustensiles qui peuvent ne pas avoir été préparés aux moments propices, dans le respect des interdits de la terre. Tous ces interdits sont strictement observés car leur rupture risque d'entraîner la sécheresse, la stérilité et la mort, calamités réservées à ceux qui ne respectent pas les Gens de l'Autre Vie.

Ce « mois des ancêtres » comme l'appelaient les Romains — mens maiorum — est en Algérie le mois des interdits de la terre qui sont aussi des interdits funéraires. Ils se ramènent tous, dans leur diversité, à une pensée unique : ne pas porter atteinte à la terre couverte des épis à peine gonflés. L'homme ne peut habiter avec sa femme pendant la gestation et la lactation. Pendant le mois de mai, les mariages sont interdits et la chasteté recommandée. La femme enceinte « tafsa », est considérée comme une tombe pendant les quarante premiers jours du deuil ; les interdits qui l'entourent sont les mêmes, ce sont ceux de la terre ensemencée au moment des labours et au printemps « tafsut ».

La maison tout entière participe à la naissance des épis, il est interdit de donner du feu à une voisine tout au long de ce mois, comme pour une mort, comme pour la naissance d'un enfant ou d'un veau, c'est-à-dire chaque fois que le monde des âmes et des morts se rapproche du plan humain.

Pour cette même raison, comme dans les cas précités, parce que la présence des morts est attestée sur terre par les champs fécondés, la famille se groupe étroitement autour du foyer conjugal, à l'intérieur de la maison, au centre du cercle délimité par ses autels domestiques : le seuil, le moulin de pierre, le pilier central, le métier à tisser et les jarres à conserver le blé.

Même si ces interdits ne sont absolument respectés que pendant les deux premiers jours du mois de mai, il n'en reste pas moins que les hommes confondent dans une même pensée la terre des ancêtres et celle des épis nouveaux.

Tout de suite après le respect renforcé des interdits du deuil et de la terre, apparaissent les interdits de la saison sèche qui achèvent de faire de ce mois une période « néfaste », c'est-à-dire au cours de laquelle il est prudent de ne rien entreprendre, parce qu'elle est située à la jonction des deux cycles de l'année.

Nulle femme ne songerait à monter son métier à tisser à

ce moment, aucun mariage n'est conclu; le sort des épis tendres est encore incertain, les hommes ne savent pas quelle sera la fortune de la récolte nouvelle, aussi vont-ils se tourner vers les sanctuaires et les hauts lieux tout au long de ce mois consacré à la terre et aux morts, pour rappeler aux Invisibles le contrat qui les unit aux vivants, par le sang répandu des victimes et leur chair partagée.

Les pèlerinages de printemps

Le pèlerinage de printemps peut n'être que la répétition du sacrifice d'automne, avec mise à mort d'un bœuf noir et partage de la viande entre les habitants d'un même village. Mais, le plus souvent, son mobile essentiel est une présentation des prémices à l'Invisible.

Chez les At Yenni, lorsque les arbres sont en fleurs, les hommes se réunissent et promettent des dons en nature à valoir sur les récoltes à venir : c'est la « çadaqa uje*dj*ig » — l'offrande de la fleur. Les dons ainsi proposés sont inscrits ou enregistrés de mémoire par l'un des propriétaires aisés du village qui accepte de faire l'avance des frais du sacrifice; cependant, les denrées promises sont estimées à la moitié de leur valeur normale. La somme ainsi avancée sert à acheter des moutons. A la récolte, l'adjudicataire va demander aux « *th*amen » — responsables des clans du village — de recueillir les denrées dont il a été l'acquéreur. Ce sacrifice porte, en Kabylie Maritime, chez les Iflissen, le nom de « azigza » — la verdure. Il alterne un an sur deux avec « tihuliyin », un sacrifice d'agnelles ou de chevrettes n'ayant jamais porté. Les propriétaires de trois têtes de bétail et au-dessus doivent fournir chacun une victime.

Un certain nombre de particularités distinguent le sacrifice du printemps, quelle que soit sa forme, du rituel d'automne. Tout d'abord il est essentiellement facultatif : si l'une des deux moitiés du village ne peut réunir des promesses de denrées en quantité suffisante, l'autre moitié doit y renoncer. Les indigents peuvent ne pas y participer sans que cela mette en question leur droit de cité, comme ce serait le cas dans le sacrifice d'automne, enfin, l'étranger peut y avoir sa part; la viande est répartie en autant de « tas » qu'il

y a d'habitants dans le village, alors que pour l'« uzi'a » — le sacrifice d'automne — la chair du bœuf est répartie entre les chefs de famille, libre à ceux-ci de la répartir dans leur maisonnée.

Le tas de viande qui porte le nom de « tashimt » en automne, est désigné par « tarenawt », un vieux mot berbère dont le sens est oublié en Kabylie Maritime, mais qui, dans l'Aurès, veut dire : la descendance, la postérité. Les propriétaires d'un troupeau nombreux sont libres d'égorger ce qu'ils veulent, ce jour-là, pour leur famille, à la condition que tout soit consommé ou distribué aux pauvres avant le coucher du soleil.

Le mode d'acquisition des victimes achève de distinguer sacrifice de printemps et sacrifice d'automne ; le sacrifice d'automne est un contrat sacrificiel qui unit entre eux les citoyens d'un même village et renouvelle leur alliance avec leur ancêtre fondateur ; le sacrifice de printemps est un prêt que les hommes consentent aux Invisibles, une hypothèque qu'ils acceptent sur leurs récoltes à venir, sur la descendance future de leurs troupeaux. Les hommes offrent un don que les puissances invisibles se doivent de compenser par un contre-don infiniment supérieur, à l'échelle de leur pouvoir, ainsi que le veut la tradition coutumière des paysans d'Algérie.

En Kabylie, les peaux des moutons sacrifiés au printemps sont en général vendues aux bouchers chargés d'égorger les victimes, qui les revendent aux paysans pour en faire de petites outres, ou aux bijoutiers pour en faire des soufflets.

Azigza

L'année où le sacrifice de printemps est « azigza » les hommes se réunissent à Azera, pour les quatre villages de la fraction de Tifra chez les Iflissen par exemple, et promettent chacun une certaine quantité de blé et d'orge. Les denrées promises sont mises aux enchères toujours à un prix inférieur au prix normal ; l'argent recueilli sert à l'achat de moutons, de chèvres et de viande abattue. Avant de se séparer, les hommes des quatre villages désignent un « *th*amen buzigza » — un responsable du sacrifice vert — qui, le moment venu, devra faire la collecte des denrées promises,

comme il doit dans le présent faire l'achat des victimes destinées au sacrifice et de la viande du repas communiel.

Le prestige social qui est attaché à cette désignation n'est que la reconnaissance, par les hommes, de la bénédiction de l'Invisible : une autre façon de reconnaître une « main heureuse » dont l'inauguration des labours a donné bien des exemples.

Tihuliyin

Tihuliyin est le pluriel de « tahulit » qui désigne une brebis ou une chevrette n'ayant jamais encore mis bas.

Dans la fraction de Tifra, les hommes des quatre villages se réunissent à Tamdä*sh*t, les propriétaires d'au moins trois têtes de bétail doivent en donner une pour le sacrifice commun, c'est la règle à laquelle nul ne saurait se dérober sans encourir des malheurs sans nombre.

Dans le cas précis de la fraction de Tifra de la tribu des Iflissen, une chose est particulièrement remarquable, c'est l'alternance de deux types différents de sacrifice : « azigza » et « tihuliyin », l'alternance de l'endroit où ils se déroulent : le village d'Azera pour « azigza » et le village de Tamdä*sh*t pour « tihuliyin ». Cette localisation alternative correspond au rythme de l'accomplissement d'un rite de pluie, en l'occurrence, une hydrophorie dans un vase sacré avec libation d'eau sur la tombe de Si Mohand u-*sh*aï*kh* près de Tamdä*sh*t : ce rite doit être accompli une année par les descendants d'U-*sh*aïkh à Tamdä*sh*t, l'année suivante par les descendants de Sidi Hand Aherfus à Azera. Nous étudierons plus en détail cette libation sur une tombe en étudiant les rites de pluie.

Au village de Tagmunt, lorsque les paysans décident de demander la pluie, ils font un sacrifice analogue à celui que nous avons déjà décrit sous le nom de « tihuliyin » dans les rites du Printemps. Les quatre *kh*aruba qui composent l'agglomération se réunissent et les propriétaires de plus de trois têtes de petit bétail doivent donner un mouton ou un bouc, ensuite la viande est partagée entre tous les hommes présents, enfants circoncis compris. Le sang des sacrifices doit couler devant le sanctuaire de Sidi 'Ali u Hand, l'Ancêtre fondateur.

Cependant, nous apercevons déjà le lien qui unit les rites funéraires du printemps aux rites de pluie, ou plus exactement le fil des représentations qui font des rites funéraires des rites de pluie.

En effet, le printemps « tafsut » est, nous l'avons vu, essentiellement la saison de formation des épis, la pluie indispensable en cette période de l'année est elle-même la concrétisation de tous les rites de fécondité, l'aboutissement de la protection que les Invisibles accordent aux hommes, le symbole même de cette protection. Aussi comme au début de l'Automne, les hommes vont se tourner vers leurs Protecteurs invisibles, les Saints, les Ancêtres et les Génies gardiens, leur demandant d'accomplir, au nom des sacrifices partagés, le second geste qui éloignera pour un an la famine.

Les rites d'appel

Le pèlerinage de printemps peut n'être que la répétition du sacrifice d'automne, avec mise à mort d'un bœuf noir et partage de la viande entre les habitants, comme c'est le cas dans la tribu des Iflissen pour les villages de *'ösh* u-falku — le nid du faucon — et de Wannäs dont les habitants égorgent un taureau noir dans la djema'a de Wannäs, après des rites de circumambulation identiques à ceux de l'automne.

Une seule différence, le repas de couscous pris en commun s'accompagne d'une désacralisation des primeurs, puisqu'en effet, les premières fèves de l'année y sont servies et qu'elles ne peuvent être consommées avant d'avoir été ainsi présentées dans un repas rituel.

Ce premier repas de fèves est la marque du pèlerinage de printemps ; à Tarsift, au douar Wagennun, il porte le nom de *gecc ibbawen* — manger des fèves — et est servi dans le même sanctuaire que celui où se déroule le sacrifice d'automne : « djema'a tabburt n-Mohand-u-Mohand », sanctuaire sans toit consacré aux Génies gardiens qui s'y réunissent.

Les fèves étant les prémices de toutes les récoltes à venir doivent être désacralisées plus solennellement encore que les prémices des autres produits de la terre ; elles consti-

tuent l'élément essentiel de la communion avec les Invisibles, au seuil des rites du printemps[6].

Le lieu choisi pour le pèlerinage peut être le même qu'en automne, mais le plus souvent de très vieux rites viennent enrichir le déroulement habituel du sacrifice et du repas communiel.

A Tarsift, dans la région de Wagennun, après le sacrifice d'une paire de bœufs, les hommes montent au sommet de la montagne sacrée qui domine le sanctuaire et en détachent des rochers qu'ils laissent rouler jusqu'au pied dans un fracas de tonnerre. Il ne s'agit pas d'un rite de magie imitative comme on pourrait le croire, mais de la conséquence logique de la rupture d'un interdit, pour provoquer la pluie. D'une façon générale, — nous l'avons vu — il est défendu de briser les pierres des hauts lieux, car, disent les traditions, une nuée d'orage coupée d'éclairs recouvre la montagne, les pierres se fendent d'elles-mêmes et risquent d'écraser ceux qui sont venus troubler la paix du haut lieu.

La pierre est une maison-Dieu, la montagne est un autel dont l'ébranlement agite l'entité qui y habite. Cette conception n'est que la conséquence du fait que la pierre est toujours considérée comme le domicile d'une entité femelle et de la « nefs » — l'âme végétative.

Nous avons vu en outre que chez les Bäni Hammu, fraction des Bäni Snus, les enfants morts en bas âge sont enterrés dans un rocher, comme en Kabylie, au village de Mira, ils sont enterrés près d'un cours d'eau non loin du sanctuaire d'Aqennish où se déroulent les rites de pluie.

Le lieu géométrique de toutes ces croyances est le fait non formulé par les paysans, que l'eau habite dans la pierre comme la « nefs » — l'âme végétative —, et que le feu habite le bois ou l'arbre, comme aussi le « rruh » — l'âme subtile.

Il est curieux de rapprocher ces croyances d'un rite signalé par Sébillot dans le folklore français : « Jusqu'au milieu du XIXe siècle une procession venait dans un champ nommé le Vas dans l'Isère où l'on soulevait une pierre, une fois, deux fois, trois fois, suivant la quantité d'eau que l'on désirait[7]. »

6. MACROBE : *Saturnales*, ch. XII.
7. F. SEBILLOT : *le Folklore de France*, t. I, « le Ciel et la Terre », p. 100.

A el-Qela'a au douar Wagennun, l'offrande du printemps ne comprend pas de sacrifice sanglant, mais une présentation des prémices de la saison, sous la forme de couscous servi avec des fèves nouvelles et comme bouillon du lait caillé « ikil ». Le lieu de consommation n'est pas le même qu'en automne, le repas a lieu à Tala tistan — la source des vaches — près du sanctuaire de Sidi Belqasem el-Mohtar, un lundi ou un jeudi, dans la lune croissante de mars.

A Tala n-*sh*biha, chacun apporte les premières fèves de l'année au jour fixé par la « djema'a » — un lundi ou un jeudi — au sanctuaire de Sidi 'ali u-Salem, un mouton a été préalablement acheté à frais communs par le village, le repas est préparé dans le sanctuaire même et les fèves y sont mises à cuire, pour être ensuite consommées lors d'un repas communiel.

Certains villages, comme Mazer chez les Wagennun, nous l'avons vu, semblent avoir transposé dans la notion d'un couple de « Protecteurs » saisonniers cette opposition du rituel de printemps et du rituel d'automne, plus ou moins sensible à travers les coutumes locales.

La pluie tombe dès que le sang coule, disent les paysans, avant même que ne soient partagées les viandes du sacrifice. Préalablement, quelques vieillards se sont réunis au haut lieu dit « jlahem », y ont fait la prière orthodoxe de l'islam, et y passent la nuit en pieux exercices — prières et récitations du Coran. Cet endroit est pur et nul ne peut y passer la nuit s'il n'est chaste ou purifié par les grandes ablutions orthodoxes. Un homme avait essayé de transgresser cet interdit, il fut retrouvé plus loin, en bas, au milieu de la place du village où les Invisibles l'avaient rejeté. Voici longtemps, des hommes avaient essayé de briser des pierres pour les utiliser comme matériaux de construction. Une nuée d'orage, coupée d'éclairs, recouvrit la montagne et l'on entendit les cris des hommes dont l'un avait péri, écrasé par une pierre, et dont l'autre avait eu la jambe cassée. Sur ce haut lieu venait jadis s'asseoir, dit la légende, Sidi Khaläd. C'est au sommet de cette maison-Dieu que les enfants déposent quelques instants, après leur quête comminatoire, « tislit bwanzar » — la fiancée de la pluie.

Il s'agit en réalité d'une variante du rite que nous avons étudié plus haut, lorsque les paysans du village de Tarsift

escaladent la montagne sacrée qui domine le sanctuaire et en détachent des rochers qu'ils font rouler jusqu'au pied « avec un fracas qui imite le grondement du tonnerre[8] ».

Dans les deux cas, nous nous trouvons en présence d'un ébranlement de la maison-Dieu qu'est la pierre : voulu ou accidentel mais dont la conséquence est la même, puisqu'un orage se déchaîne.

Dans la partie nord des At Fliq, en Moyenne Kabylie, au village de Alma Ge*sh*tum, une procession d'enfants nus incirconcis fait sept fois le tour du village en chantant :

« A Sidi 'ali u-belqasem
sebezzg-ag*h* i*dj*ellabin »

O Sidi 'ali u-belqasem
mouille nos djellaba.

La *dj*ellaba est une sorte de manteau-pèlerine à capuchon : ici, ce terme a un double sens et désigne le prépuce des jeunes garçons. Dans ce cas, la nudité des enfants oblige le saint protecteur du village à les vêtir, en l'occurrence de nuages ou de brume annonciateurs de pluie. Les enfants recueillent des denrées qui vont servir à préparer un repas au sanctuaire de l'Ancêtre protecteur du village, Sidi 'Ali u belqasem qui, nous l'avons vu, a été enterré par les paysans face à leurs ennemis traditionnels, les At *Dj*ennad. Ils sont rejoints ensuite au sanctuaire par le village tout entier. Les hommes jouent à la balle — « akhuna*sh* » — avant de regagner leurs maisons, et souvent, disent les paysans, l'orage les surprend avant qu'ils ne soient arrivés.

Deux faits méritent une attention particulière, outre la survivance de rites archaïques, ce sont tout d'abord la prééminence de l'ancien haut lieu sur le sanctuaire de l'ancêtre fondateur ou du saint protecteur, et la confusion fréquente des pèlerinages de printemps avec les rites d'obtention de la pluie.

Très souvent, les sacrifices de printemps se déroulent en des lieux consacrés aux Invisibles et anonymes. Chez les I'azzuzen dans la partie est de la Moyenne Kabylie, les habitants du village de Tabuda se rendent en pèlerinage au sommet

8. Cf. APPOLODORE, *Bib.*, I. 9. 5-8.

du Garinun, une montagne où les saints se réunissent sous la forme d'aigles et d'éperviers. Les hommes y font la prière dite *Çalat listisqa* et les enfants y conduisent *taslit bwanzar*, la fiancée de la pluie, au cours d'une procession qui ici porte le nom de *anzar n-esqi* « la pluie de soupe » — aseqi étant un potage de légumes secs.

Parfois l'opposition entre le sanctuaire où se déroulent les rites d'automne et le haut lieu des rites de printemps se traduit dans le mythe par l'apparition d'un couple de protecteurs saisonniers. Certains villages, comme Mazer dans la région de Wagennun, ont ainsi transposé l'opposition de deux rituels, des deux cycles de l'année.

A l'est du village, se trouve le sanctuaire de Sidi Mhand Aberkan — Monsieur Mhand le noir — ; il est visité par les femmes stériles comme par celles qui ont une maternité difficile et des enfants malades : le sacrifice des labours a lieu au sanctuaire de la famille chargée de l'inauguration du premier sillon. A l'ouest et en contrebas, se tient le sanctuaire de Lalla 'a*sh*u*sh*a, femme de Sidi Mhand Aberkan, un simple enclos de pierres sèches, visité au printemps, qui reçoit le sacrifice d'un bœuf gris — en kabyle « azigza », c'est-à-dire vert — dont la chair accompagne le couscous aux fèves. La sainte est devenue la protectrice naturelle des troupeaux et des bergers qui viennent déposer leur canne dans son sanctuaire pour mettre leurs troupeaux sous sa protection. Dans les deux cas, il s'agit de sanctuaires sans tombe, donc d'anciens hauts lieux.

Nous trouvons un cas analogue de séparation des sanctuaires et des rituels saisonniers au village d'Agennun chez les Iflissen ; le sacrifice d'Automne a lieu au sanctuaire de Sidi Saïdi u-l-qa*dh*i, ancêtre fondateur du village ; au printemps, les paysans se rendent au sanctuaire de Sidi Hand u-Yusef, saint protecteur dont la légende est vague — « compagnon du Prophète venu là il y a longtemps, mort sans laisser de descendants ».

La période choisie pour ce pèlerinage est celle de « nisan », période bénéfique pour les céréales, le repas rituel est un couscous aux fèves nouvelles arrosé de lait frais « seksu d-ifki » qui en l'occurrence porte le nom de « tizigzut » — la verdure. Seuls y participent les habitants du village.

Chez les Ouadhias (Iwa*dh*in), cette différence des deux

rituels prend dans le mythe une allure de conflit qui en souligne l'opposition.

Deux sanctuaires protègent le marché de la tribu dit « lhad lwa*dh*in » — le dimanche des Ouadhias — ; l'un est consacré à Jedd Ahmed adrär amelläl — l'ancêtre Ahmed montagne blanche — fondateur du village des lwa*dh*in, l'autre à son fils 'Abdallah. Ce dernier, disent les traditions, avait dérobé à son père un trésor dont il était fort jaloux, et s'était enfui. Lorsqu'il revint au village, son père était mort ; il vécut quelques temps, puis mourut à son tour et fut enterré dans un sanctuaire voisin de celui de son père.

Les paysans se rendent en automne en pèlerinage au sanctuaire de Jeddi Ahmed, le père, et y partagent un repas composé de couscous de blé et de viande, car l'orge y est interdite. Au printemps, ils se réunissent au sanctuaire du fils, Tawrit 'Abdallah et mangent les fèves nouvelles avec, cette fois, un couscous d'orge, « mariant » ainsi les prémices de l'année nouvelle les fèves — ibbawen — mâles et l'orge — timzin — femelle.

Les deux sanctuaires ne présentent pas non plus de traces de sépulture et le mythe du fils voleur de son père, en fuite puis de retour, offre de singulières analogies avec le très vieux mythe de Perséphone et l'alternance de la terre labourée et des moissons.

Le vol que nous retrouvons dans ce mythe est une notion complexe rattachée à l'idée de résurrection et de fécondité, comme nous le verrons plus loin, tout en indiquant une rupture, une solution dans la continuité d'un processus.

Chez les Izarazen, dans l'agglomération formée de trois *kh*aruba qui porte le nom de Bu sahel, la prière pour la pluie, le sacrifice et les rogations enfantines ont lieu au sanctuaire de Sidi 'amer u lhadj le Saint protecteur du groupe.

Dans l'Afkadou, le pèlerinage pour la pluie porte le nom de *gh*it : un nom donné à la pluie par Ibn el Awam dans son ouvrage *Kitab el felahah*[9], le lieu visité est près de Malusha imziswu, le tombeau de Sidi Hmed imziswen, dont il ne reste aucun détail hagiographique et qui semble être un ancien haut lieu devenu tombeau du saint.

Les rites du printemps sont liés à une période détermi-

9. P. 431.

née du calendrier qui couvre entièrement cette saison. Ils diffèrent en cela des rites de pluie qui peuvent être accomplis, chaque fois que la pluie est nécessaire. La culture des céréales dans le nord de l'Afrique rend indispensable les averses de printemps tout particulièrement dans la première quinzaine du mois de mai ; aussi fréquemment, les deux groupes de rites se fondent en une même cérémonie, un même pèlerinage.

La tradition islamique a apporté des rogations orthodoxes, enrichissant d'un rite nouveau les dévotions aux tombeaux et aux maisons-Dieu, sans pour autant entamer ou faire régresser les vieilles croyances.

Les rogations orthodoxes de l'islam

Lorsque les adultes ont sacrifié les victimes et partagé le repas communiel, hommes et femmes se séparent et font, les uns devant le sanctuaire, les autres à l'intérieur même de l'enclos sacré, la prière dite « Çalat listisqa » qui est une prière orthodoxe de deux « reka'a » ou génuflexions. Une tradition rapporte que le Prophète faisant une prière pour demander la pluie fit ainsi deux « reka'a », tourné vers l'est, et retourna son burnous de laine [10].

Dans les coutumes populaires rurales, les hommes retournent aussi leurs burnous, et rejettent en arrière leur turban, montrant leur crâne rasé en signe d'humilité ; les femmes dénouent leurs cheveux, accomplissant un geste symbolique que nous avons déjà rencontré dans différentes circonstances : accouchement, deuil et labour, et qui, ici, prend le sens de « délier » la pluie.

L'invocation des Invisibles

Chez les Bäni Idjer, les rites de pluie prennent un aspect particulier avec la participation de tout un groupe social.

Le village maraboutique de Tifrit n-aït u malek a pour voisin un village de serfs ou plus exactement de laborants

10. O. Houdas (trad. El-Bokhari) : « les Traditions islamiques ». *Publication de l'Ecole des langues orientales vivantes*, 4e série, t. III, ch. XVIII, Paris, 1903, p. 337.

« i*kh*eddamen » les « bu'awen » qui labourent, moissonnent pour leurs maîtres dont ils bâtissent les maisons et creusent les tombes. En cas de sécheresse, les hommes de la famille maraboutique descendants de Sidi Mhand u malek montent au sommet du Djebel affrun — le haut lieu vénéré par leurs serfs bien avant sans doute l'arrivée de l'islam — portant le drapeau de soie multicolore déposé en temps normal dans le sanctuaire, près du tombeau du saint.

Chaque maison du village maraboutique a donné de la galette dure « tawaskent » et des figues sèches. Ce frugal repas communiel, analogue à celui que les femmes partagent sur la tombe d'un mort trois jours après le décès, est consommé avec les habitants du village de Bu'awen. Puis, deux hommes, l'un du village maraboutique, l'autre des Bu'awen montent sur deux crêtes qui dominent le haut plateau sacré, le premier à l'est, l'autre à l'ouest.

Le premier, celui du village maraboutique, crie, s'adressant aux Invisibles et aux morts :

« Ay ya rijal allah
aït rebbi
ad-erzem lwuqfa aggini
ad-arwen wara*sh* a*gh*rum
el mäl ad-issu ara *yicc.* »

O les hommes de Dieu (les saints)
le peuple de Dieu (les génies et les morts)
détruisez cette sécheresse
pour que les enfants soient rassasiés de pain
que le bétail ait de quoi boire et manger.

L'homme de l'Ouest — celui du village serf — répond d'une voix forte « 'amin » — ainsi soit-il — et c'est la réponse des « hommes de Dieu », du peuple invisible, des gens de l'Ouest — la réponse de la vieille religion à la prière de l'islam.

Ce même respect d'un ancien haut lieu se retrouve dans la vallée de la Soummam, chez les Bäni 'Ammer par exemple où le sacrifice qui suit les rogations enfantines a lieu à Tawrirt g-i*gh*il, l'ancien marché du vendredi de la Tribu où la Djema'a des Douze — « tadjema'it en tena*sh* » — se réunissait autrefois, près du frêne sacré, et où se tiennent les Assemblées des Saints et des Invisibles.

Chez les Bäni Wu*gh*lis, l'ensemble des rites de pluie porte le nom de « ta*th*iyeft », la première partie comprend les rogations enfantines suivies d'un sacrifice de bœufs ou de moutons près du sanctuaire de Sidi 'Ali u Salah, au milieu d'un très ancien cimetière. Ce saint montra son pouvoir sur les éléments lors d'une guerre au cours de laquelle les Bäni 'ammer avaient mis le feu au village voisin de Tawrirt bärba*sh*. Sidi 'Ali u Salah fit tomber une pluie abondante qui éteignit le feu. Il fut à sa mort enterré face à l'est, vers l'ennemi.

Dans la région de Wäd Marsa, les paysans hommes et femmes se rendent en pèlerinage à une grotte dite « ifula » située au bord de la mer, résidence des « i'assassen lebhar », des Génies de la mer. Là, les hommes sacrifient un bœuf que les femmes découpent en quartiers et font bouillir dans de grandes marmites à l'intérieur de la grotte.

Le repas est pris en commun, les hommes et les femmes mangeant dans des plats distincts, séparés les uns des autres. Ensuite une quête a lieu, au cours de laquelle chacun donne ce qu'il peut, sans que soit fixé de participation comme c'est le cas pour l'« uzi'a » : le prix d'achat du bœuf en est déduit et le reliquat distribué aux pauvres.

La peau est vendue aux enchères et sert à amortir le prix du bœuf. En entrant dans la grotte, les femmes ne manquent pas de poser les lèvres sur un stalactite en forme de sein duquel perle toujours une goutte d'eau : ce même rite précédé du sacrifice d'un mouton est accompli par les jeunes mariées qui n'ont pas d'enfant.

Dans l'ouest du département d'Alger, la maturité des fèves détermine le moment même du pèlerinage ; leur consommation est le but essentiel du repas pris en commun puisqu'elle rend licite à partir de ce moment l'entrée des fèves, des prémices de l'année nouvelle, dans l'alimentation quotidienne.

Chez les Bäni Merahba, les paysans égorgent un bœuf noir à Sidi Mhamed ben Tekfar, pour que l'année soit « noire » c'est-à-dire fertile, ils choisissent pour cela le moment « où les fèves sont mûres », c'est-à-dire le moment où le germe apparaît souligné de noir.

Dans l'ouest algérien je n'ai pas trouvé une double localisation des rituels saisonniers, mais bien plutôt un pèlerinage accompli deux fois l'an au même sanctuaire.

Chez les Bäni Snus les pèlerinages de printemps offrent dans certains villages l'aspect d'une « Toussaint » qui n'oublie aucune tombe, aucun enclos sacré. Les Bäni Bahdel par exemple font le tour des douze saints qui gardent leur village, commençant par Sidi 'Abd-el-Wuhub à l'est, poursuivant un long chemin sacré qui passe par les tombes ou les sanctuaires de Sidi 'Amer, Sidi Ba*kh*ti, Sidi 'Aziman, le « moqam » endroit sacré ou cénotaphe de Mula — un petit enclos —, de Sidi 'Abd-el-qader, Sidi Sa'id, Sidi L'arbi, Sidi Belqasem, Sidi Mohammed, l-hawita — un autre petit enclos —, puis Sidi bu *Th*yeb et qui se termine enfin au sud-est au tombeau de Sidi Lahsen, où est partagé un repas communiel de « rwina », semoule grillée préparée au beurre nouveau.

Les rites de chaque saison marquent ainsi, près de la tombe de l'Ancêtre ou du Saint protecteur, le rythme de la vie des hommes et des champs et sont caractérisés par :

— un sacrifice sanglant ou une offrande alimentaire ;

— un repas communiel au cours duquel, en général, les prémices sont consommées, c'est-à-dire désacralisées et la nouvelle nourriture — bouillie ou grillée — prise solennellement.

Si les rites de pluie sont distincts des pèlerinages de printemps, ils ne sont guère sauf chez les Bäni Zidaz que la répétition des gestes et des rites des pèlerinages, le sacrifice suivi du repas communiel en étant l'acte principal. Dans la fraction des Azail, de la même tribu, le pèlerinage au tombeau de Sidi 'ali Mernin est accompagné d'un repas communiel dês hommes, suivi le lendemain d'un repas communiel des femmes.

Ces repas suivent la prière orthodoxe dite « Çalat listiqa » que les femmes font les cheveux dénoués.

Chez les Bäni Hammu, le sacrifice pour la pluie a lieu au tombeau de Sidi *Shaïkh* Senusi où une vache noire et plusieurs moutons sont égorgés. La répartition des moutons à fournir en vue du sacrifice par les diverses *kh*aruba est la même que pour les sacrifices du printemps.

Dans la fraction berbérophone des Bäni Zidaz où, nous l'avons vu, les rogations sont menées par les femmes, les pèlerinages de la pluie ont lieu, dans la montagne, au lieu dit « tafrent » — la grotte — où se dresse le tombeau de Sidi

Hmed *Kh*diga près d'une source curative aux vertus multiples avec en dominante la fécondité féminine, le village tout entier s'y rend : les hommes immolent un bœuf ou quelques têtes de petit bétail, les femmes y conduisent « ag*h*ond*j*a » — la fiancée du ciel — comme nous le verrons plus loin, ensuite un repas communiel rassemble les villageois, autour de grands plats de bois : les hommes et les femmes sont séparés, et les enfants sont divisés par classe d'âge : garçons non-circoncis et fillettes de moins de dix ans ensemble, garçons circoncis et fillettes qui ont commencé le jeûne de Ram*dh*an par groupes distincts.

Chez les Ulād Musa, la procession d'« ag*h*ond*j*a » a maintenant disparu : seuls les hommes et les enfants se rendent à la mosquée du village où les hommes égorgent une victime — un bœuf en général — au nom de l'un de dix saints dont les tombeaux entourent le village.

La prière adressée aux Invisibles et aux morts fait place dans certaines régions à des rites de contrainte.

Dans la région des Bāni Merahba — au nord de la vallée du Chélif —, le cimetière le plus ancien de la fraction Agedal est un énorme tumulus près d'un autel de pierres à l'ombre d'un arbre sacré où de vieux os blancs affleurent le sol ; lorsque la sécheresse persiste les vieilles femmes allument la lampe des morts placée dans la fourche de l'arbre, une lampe de forme très archaïque rappelant une écuelle (que je n'ai vu que là et dans des musées) et découvrent les os en fouissant de leurs ongles la terre du tombeau, puis les exposent au soleil. Debout, les cheveux dénoués, elles font alors la prière orthodoxe « çalat listisqa », mais face à l'ouest, les dos tourné à La Mecque.

En Arménie, en cas de sécheresse, les paysans déterraient un crâne et le jetaient dans un cours d'eau, à Urfa notamment [11]. Cette conception des morts liés à l'ombre et à l'eau fait bien partie de la pensée méditerranéenne. Assurbanipal insulte des rois morts en détruisant leur tombeau et « en faisant voir à leurs ossements la lumière du soleil [12] ». Pausanias rapporte que, lorsque l'urne contenant les os d'Orphée fut brisée par hasard dans une bousculade

11. J.G. FRAZER : *The Magic Art*, t. I, Londres 1911, p. 284 *sq*.
12. AD. LODS : *la Croyance à la vie future*, t. I, p. 191.

de bergers, la pluie tomba du ciel et un torrent venu de l'Olympe détruisit la ville de Libéthra [13].

Dans le cas étudié ici les femmes ne font que reprendre un vieux rite en se tournant vers l'ouest, direction des morts et de la fécondité, peut-être y ajoutent-elles, en tournant le dos à La Mecque, le défi naïf du paysan méditerranéen reléguant dans un coin la statue du saint qui ne l'a point exaucé.

Les conséquences risquent d'être plus redoutables si les hommes contraignent un mort puissant à les écouter. Ils n'oseront pas découvrir le tombeau creusé au milieu du sanctuaire, mais exposeront au soleil un substitut du mort.

Quelquefois, les hommes contraindront les morts par différents procédés, mais en retour celui qui aura osé accomplir ces rites efficaces mais terribles, paiera de sa vie la pluie arrachée à l'Ancêtre protecteur.

En effet, nous l'avons vu, les morts ont besoin d'eau et d'ombre, aussi le plus élémentaire des rites de pluie est-il d'exposer leurs os au soleil. Ils se chargeront alors, eux, les maîtres de l'Invisible, de couvrir le ciel de nuages et de faire tomber les fécondantes averses.

Le rite observé à Agedal paraît être unique. Il n'entraîne pas, dans la pensée des paysans qui l'observaient des conséquences redoutables — encore laissaient-ils le soin de l'accomplir à des femmes âgées. Il en est tout autrement lorsque les hommes contraignent un mort puissant — c'est-à-dire qui a été un vivant de « pouvoir » et a gardé sa force par-delà la tombe.

Ils n'oseront pas, certes, découvrir le tombeau creusé au milieu du sanctuaire, mais les conséquences de certains rites n'en seront pas moins à redouter, bien que souvent un sacrifice sanglant suffise à détourner la colère du Saint ou de l'Ancêtre.

Le plus souvent, c'est un substitut du mort qu'exposent les paysans comme par exemple chez les Iqlaiwen d'Ikedjane dans la Soummam. Ce groupe comprend sept villages dont le Protecteur est Sidi Mhand Aheddad — le forgeron; son tombeau domine les sources chaudes curatives de Sillāl.

Lorsque la sécheresse persiste, les descendants du saint et les *th*olba de la zawya bâtie près du tombeau entrent dans

13. PAUSANIAS : *IX Boeotia*, ch. XXX, 9.

le sanctuaire, le matin au lever du soleil dépouillant de ses draperies votives le lourd coffrage de bois — « tarbu*th* » — qui recouvre le tombeau, le traînent devant le porte du sanctuaire où ils le laissent toute une journée, exposé aux rayons du soleil. Le soir même, disent les fidèles, les nuages obscurcissent le ciel et la pluie tombe. Le lendemain, les délégués de sept villages se réunissent et font un sacrifice collectif dit « uzi'a » auquel participent les représentants des *kh*aruba de chacun des villages.

Lorsque le sacrifice a eu lieu, que « le sang a coulé », le tarbu*th* est replacé sur le tombeau. Car il faut que le sang coule lorsque le tombeau a été ainsi découvert et que le « tarbu*th* » a été exposé au soleil, sinon la colère du saint causerait mort d'homme parmi ses descendants ou ses fidèles.

La même coutume est observée au village de Tala hamdun dans la vallée de la Soummam. Là encore le « tarbu*th* » qui recouvre le tombeau du Protecteur du village, Sidi Sa'adi ben akli, est ôté et n'est remis que lorsqu'a été exaucée la prière des hommes. Mais le sang d'une chèvre ou d'un mouton doit détourner la colère du mort. Un repas ensuite renouera l'alliance qui unit les vivants entre eux et leur groupe tout entier à ses Protecteurs Invisibles.

D'autres substituts peuvent encore être employés et c'est le cas des « talismans » qui, nous l'avons vu, sont parfois déposés dans les sanctuaires. Au village de Tiwidin, la hache qui est déposée dans le sanctuaire et qui servait autrefois aux rites particuliers de l'ordre auquel était affilié le Saint sera sortie, dépouillée de son enveloppe de soie jaune et déposée devant le sanctuaire. Là encore, le sang doit couler lorsque la hache va rejoindre le tombeau de son maître, lorsque la pluie est venue, sinon un malheur, une mort, frapperait le village et tout particulièrement les descendants du Saint et les fidèles affiliés à son ordre.

Chez les Iflissen lebhar, un rite de pluie se déroule, qui met en jeu tous les rouages complexes d'une tribu kabyle, ici admirablement conservée jusqu'en 1955. Des quatre groupes (reba'a) qui composent la tribu, les Aït Himed, les Aït Zrara, les Aït Zwaw et les gens de Tifra, c'est à ces derniers que revient la garde du tombeau d'un Protecteur, peut-être l'éponyme de la tribu tout entière. Le village de Tensa, l'un des quatre villages de ce groupe, fut fondé, dit la légende,

par un soldat turc déserteur, Yahia ben Yahia Tage*sh*ririt, venu d'Alger à une époque qu'il est impossible de préciser, avec son frère, Yusef u-Mansur. Il eut cinq fils, fondateurs des cinq quartiers composant le « Tazekka bwadda » ou clan du bas, Yusef eut quatre fils, dont trois donnèrent les u-*shaïkh,* les u-harfu*sh* et les u-hamza, auxquels vinrent s'ajouter des esclaves noirs, les Aït Salama. Le troisième, Faristu, fut tué par des gens des Aït Zrara venus des villages d'I*gh*il 'Amer et de Tizi tamellält. Il fut enterré près de Tamdä*sh*t dans un terrain qui s'éboule sans cesse. Sidi Hand aherfu*sh* a demandé à être enterré à Tagmunt, au sommet d'un mamelon, de façon « à voir », et par conséquent à protéger, les quatre *kh*aruba de ses descendants qui forment le village d'Azera.

Sur la tombe d'u-*shaïkh,* selon les traditions, est déposé un vase d'un métal précieux, or ou argent, nul ne le sait : « tabuqalt bu*shaïkh* » ou « tubaqalt -u-hamza » enveloppé dans une peau de bouc noire.

Lorsque la sécheresse se déclare et menace au printemps les épis à peine formés, le plus âgé des descendants de Mohand -u-*shaïkh* et, une fois sur deux, de Sidi Hand aherfu*sh,* se rend la nuit, les yeux fermés, au tombeau d'u-*shaïkh* et prend dans ses mains le vase sacré, qu'il ne pourrait voir sans mourir ou devenir aveugle, puis il se rend à Tamdä*sh*t et remplit le vase avec l'eau de la source Tala elha*dj* ; ensuite, toujours les yeux fermés, il va au sanctuaire de Faristu, celui des quatre frères qui est mort sans enfant, pose le vase plein d'eau sur la tombe et s'assied. A ce moment il peut ouvrir les yeux et contempler le talisman étincelant mais doit rester dans le sanctuaire. Avant la septième nuit, un chacal entrait qui renversait le vase dont l'eau ruisselait sur la tombe. Le vieillard enveloppait le vase dans la peau de bouc noire et mourait ou à tout le moins quelqu'un de sa famille pendant que tombait la pluie enfin obtenue.

En 1950, au printemps, le vieux Si Sa'adi u-'amar est mort après avoir accompli les rites.

Lorsque les quatre villages qui composent le groupe de Tifra ont décidé de recourir à ce moyen, ils doivent égorger le même jour des bœufs noirs en nombre pair.

Ce rite de pluie extrêmement particulier, bien qu'il mette en œuvre l'exposition d'un talisman en l'occurrence substi-

tut du mort, est aussi étranger au folklore kabyle qu'un vase de métal précieux l'est aux techniques locales.

Dans la région de Tizi Ouzou, lorsque tous les autres rites de pluie se sont révélés inefficaces, les hommes accomplissent la prière orthodoxe de l'islam et l'imam appartenant à la famille maraboutique gardienne du sanctuaire de Sidi Belwa tire du tombeau l'épée dont le Saint était armé lorsqu'il combattait les infidèles. Le vieillard ensuite devait attendre la mort qui survenait lorsque tombait la pluie.

Au sanctuaire de Ta*gh*amä*sh*t — la sécheresse — appelé aussi « Djema'a g-ig*h*il u *Kh*mis », chez les At Fliq la prière orthodoxe dite « çalat listisqa » est dirigée par un homme — l'imam —, en général un vieillard désigné par la population. Là encore, la simple prière de rogation est un sacrifice librement consenti par qui la dirige. En 1948, le *Shaïkh* Mohand u-*shaïkh* est mort sur le chemin du retour, la prière accomplie, alors que tombait la pluie.

A Zituna agglomération voisine du village d'Aït rh'una, nous retrouvons ce scénario des rogations dont le moment essentiel est la demande directe de l'eau aux Invisibles. Après que les hommes ont réuni par collecte les éléments d'un repas, que partagent les enfants et les femmes âgées du village au lieu-dit « tamda ugemun », une partie de jeu de balle a lieu — « a*sh*effar » —, à laquelle seuls participent les enfants circoncis. Puis un vieillard de la famille des Aït *Th*yeb, Si Sliman u Mohand montait au sommet du haut plateau et criait :

« A rijäl allah
aman ruh-ek el-*gh*it
el- *gh*it ya -l-rruh. »

O les hommes de Dieu
l'eau! que vienne le Don
le Don, ô les âmes.

Lui seul pouvait le faire, car il n'avait pas de famille, pas d'enfants dont la vie aurait pu être ravie, en outre il n'était préoccupé que des choses de Dieu. Il est mort lui aussi après avoir donné sa vie en échange de la pluie, ayant accompli le plus grand des sacrifices.

Dans tout l'ouest algérien, ce sont les enfants qui sont chargés d'un rite de pluie particulièrement important : fillettes et garçons impubères, les orphelins étant exclus parce que la volonté divine les a mis hors de la société et de l'ordre commun.

Lorsque l'assemblée des chefs de famille a décidé que doivent être accomplis les rites des rogations, une des « qibla » — sage-femme — de la fraction, une veuve, réunit les enfants chez elle. Aidée par eux, elle prépare une sorte de poupée dont le corps et la tête sont constitués par la grande louche de bois de la maison et les bras esquissés par un roseau lié en croix. La vieille femme dessine les traits d'un visage, à l'aide d'antimoine sur le dos arrondi de la cuiller, puis elle drape autour de la poupée le vêtement d'épaule des femmes et des bijoux dont nous verrons plus loin la signification.

La vieille femme prend ensuite la tête du cortège formé par les enfants, tenant dans ses bras la poupée : les fillettes marchent devant et les garçons derrière car ce sont elles qui « savent le mieux » — en réalité ce sont les fillettes ici, les femmes ailleurs, qui célèbrent ces rites de rogations. Un refrain est chanté en chœur par tout le groupe : en arabe dans toute notre zone Ouest, par ailleurs berbérophone, de même que les formules de labour ont été prononcées en arabe par les hommes :

> « Bu *gh*ond*j*a b*gh*a izzuwe*dj*
> harqatu essem*sh* ihuwe*dj*
> rahla 'at*sh*ana
> rawi-ha ya mulana. »
>
> *Bu* ghondj*a veut se marier*
> *le soleil impatient l'a enflammée*
> *l'agnelle est altérée*
> *désaltère-la ô notre Seigneur.*

Cette chanson a un double sens obscène qui peut la faire entendre autrement :

> *Bu* ghondj*a veut s'accoupler*

le soleil impatient l'a enflammée (d'amour)
l'agnelle est en chaleur
satisfais-la, ô notre Seigneur.

Le cortège passe devant chaque maison, les portes s'ouvrent, les femmes donnent des œufs et de la semoule et jettent à la volée le contenu d'une cruche pleine d'eau sur la vieille femme et les enfants.

Nous retrouvons ce même rite, avec quelques variantes, dans toute notre zone Ouest, mais, la plupart du temps, le but de la procession des enfants est le sanctuaire du saint ou de l'Ancêtre protecteur. Chez les Bäni *Gh*omeriän, dans la fraction des Bäni Mä*kh*lifet, le cortège est composé de jeunes filles et de fillettes, conduites par une vieille femme, vivant seule, connue pour sa piété et ses bonnes mœurs. S'il ne s'en proposait pas, l'assemblée des vieillards en désignerait une. La poupée est là aussi faite d'une cuiller de bois, elle porte le nom de « Bu Ghönja » ; elle est habillée en mariée et chacune des fillettes contribue à sa parure, l'une d'entre elles la porte dans ses bras comme les femmes tiennent leurs petits enfants. Devant chaque maison le cortège s'arrête, reprenant le refrain des rogations dans une variante que nous donnons plus loin. Là aussi les portes s'ouvrent, les femmes donnent leurs offrandes qui sont déposées dans un panier. Le tour des maisons terminé le cortège va au sanctuaire de Sidi Ahmed ben ferki où la poupée, parée comme une mariée est couchée sur le tombeau du saint, au milieu des cris de joie rituels poussés par les fillettes comme par les femmes qui accompagnent une mariée. Ensuite, la poupée est ramenée dans la maison de la vieille femme où a lieu un repas composé des offrandes recueillies le matin, partagé par les fillettes et les jeunes filles. Le grand plat de bois est rincé et les enfants aspergés de l'eau qu'il contient mêlé au reste de la semoule des offrandes.

Chez les Bäni Hawa, nous retrouvons la poupée faite d'une louche de bois qui prend le nom de « Ag*h*önja », et le cortège qui, cette fois, est composé uniquement de fillettes conduites par quatre femmes âgées, veuves. La semoule recueillie pendant la quête comminatoire sert à préparer un plat de « ariun » qui est un nom local de la rwina. Les enfants le partagent mais doivent rester sur leur faim, la plus vieille

des quatre femmes remplit d'eau le grand plat de bois et en asperge les enfants.

Dans le sud des Bäni *Gh*omeriän comme chez les Uläd 'addi du douar de Tacheta les paysans achètent, à frais communs, une génisse noire qui est ainsi promenée de maison en maison jusqu'au sanctuaire du Saint ou de l'Ancêtre protecteur. La plupart du temps, des musiciens accompagnent le cortège, et des offrandes sont recueillies, à chaque maison, qui serviront à préparer le repas communiel. Arrivés au sanctuaire, et après avoir accompli par sept fois un rite de circumambulation la génisse sera sacrifiée, débitée en morceaux qui, bouillis, accompagneront le repas que les hommes vont partager près du tombeau.

Tout d'abord, nous devons souligner la remarquable unité des rogations pour la pluie, d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord, sans doute, mais aussi du monde méditerranéen.

Les participants sont essentiellement des êtres sexuellement purs : des femmes âgées, veuves et de préférence une « fqirat » — une affiliée à l'une des confréries religieuses de l'islam maghrébin — ou, à défaut, une femme connue pour sa piété et ses bonnes mœurs; elle prend la tête d'un cortège d'enfants, garçons impubères, mais le plus souvent uniquement des fillettes ou des jeunes filles. Les orphelins sont exclus ainsi que les infirmes, c'est-à-dire ceux sur qui pèse, aux termes des croyances méditerranéennes, la vengeance de l'Invisible.

Chez les Bäni Snus, dans la fraction des Azail, ce sont les femmes qui font la procession des rogations complément du pèlerinage des hommes. Elles vont visiter tous les sanctuaires, partageant dans chacun d'eux un plat de circonstance composé de farine d'orge ou de blé grillée — « rwina » — délayée dans de l'eau chaude et de l'huile, assaisonnée d'une sorte de menthe sauvage — « nab*th*a ». L'une d'entre elles porte la cuiller de bois habillée en mariée — « a*gh*önja » — qui est présentée au tombeau de chaque saint.

Dans la fraction du *Kh*emis, la procession des femmes est conduite par une vieille femme veuve qui prend le nom de « Meqqadma ». Cette dernière appartient en général à une famille maraboutique, ou est « fqirat », c'est-à-dire affiliée à une confrérie religieuse. Sur tout leur passage, elles font

une quête comminatoire et sont aspergées d'eau par celles des femmes qui ne participent pas à la procession. Sur la route, qui les conduit au tombeau d'un saint, elles chantent en arabe dialectal de la région :

« A rebbi, nau !
a rebbi, nau !
a rebbi, nau !
*gh*önja *kh*alle*th* ras-ha
Rebbi ibell *kh*orassa. »

O Seigneur, de la pluie ! (ter)
Gh*önja a couvert sa tête*
que Dieu arrose les boucles d'oreille !

Il est à noter que dans ce cas, le mot *kh*orassa désigne les très larges boucles d'oreilles que portent les jeunes femmes et aussi les grandes lèvres du sexe féminin.

Dans d'autres fractions des Bäni Snus, comme par exemple dans la fraction berbérophone des Bäni Zidaz, le « drapeau » doit être fait d'une étoffe noire — un vêtement d'épaule des femmes —, il porte le nom de « l'alam » — le drapeau — ou de « l'arusa » — la mariée — ou « tislit bwanzar » — la mariée de la pluie. Elle représente disent les paysans la fiancée céleste de la pluie, l'arc en ciel, qui en Kabylie porte également le même nom. Les femmes sont précédées par la veuve la plus âgée, montée sur un âne, qui tient le drapeau ; c'est la *qibla* du village qui ici appartient à la famille des ulād Mrah, dont l'homme le plus âgé est chargé de l'ouverture des labours.

Les femmes du cortège, après avoir recueilli dans chaque maison des œufs, de la semoule et du beurre, jettent de l'eau en retour sur chacune des maisons, sur les enfants, sur le bétail, comme si elles étaient devenues les auxiliatrices de la pluie.

Bäni Ghomeriän

« *bugh*önja bu*gh*önja
ya rebbi daru rasu
ya rebbi *sh*em ah rasu
bu*gh*önja b*gh*a rfis

ya rebbi qawi nessis
bu*ghö*n*j*a b*gh*a izzuwe*dj*
hargatu sem*sh* enhawe*dj*. »

Bu ghönja bu ghönja
ô Dieu sa tête a été parée
ô Dieu agrée sa tête
bu ghönja veut de la rwina
ô Seigneur fortifie la
bu ghönja veut se marier
Le soleil l'a enflammée (d'amour).

(Il s'agit d'un texte en arabe dialectal, dans un parler non encore étudié par les arabisants et que je n'ai pas pu faire traduire avec précision.)

Bäni Snus

« Asbula'accana *gh*it-ha ya Mulana
ya ulidi fi gurbi
ya sbula 'accana
ya nn'u, l-'accana
ya la*th*if ya la*th*if
ya Rabbi *th*el*th*ef bina
'alina wa 'ala fellah tna
ya Rabbi terezek-na
wa terzek 'ibad-eka
ya nn'u jeljela
bash t'aish ahjala
ya l-'ard 'accana *gh*it-ha ya Mulana
ya llah ya llah
ya Rabbi *th*el*th*ef bina
u binnasu ejma'in. »

L'épi a soif arrose-le, Notre Seigneur
ô mon fils dans le gourbi
ô la pluie, l'assoiffé
ô Compatissant! ô Compatissant!
ô Dieu aie pitié de nous
de nous et de notre récolte
ô Dieu enrichis-nous
et enrichis tes serviteurs

ô la pluie et l'orage!
pour que vive la veuve
ô la terre assoiffée arrose-la, Notre Seigneur
ô Dieu! ô Dieu!
ô Dieu aie pitié de nous!
et de tous ceux qui sont rassemblés.

El Gourine (entre la vallée du Chélif et la Côte)

« Bu *gh*önja
derbuh rih
ya rebbi rawih mlih. »

Bu ghö*nja*
le vent l'a frappée
ô seigneur arrose-la bien.

Là encore les deux derniers vers ont une signification symbolique, différente de la signification littérale :

Le vent l'a frappée : aussi « le souffle l'a pénétrée » l'eau ! que vienne le Don
Ô Seigneur arrose-la bien : « féconde-la bien ».

Région de Cherchel :

« Bu *gh*önja bu *gh*önja
ya rebbi *d*jibna l*sh*ta
es-sbula 'accana
yisqi-ha Mulana
wel werça d-elri*sh*u
essqiha ya men*kh*elqu. »

Bu ghö*nja bu* ghö*nja*
ô Seigneur donne-nous la pluie!
l'épi est altéré
et la feuille (s'est baissée) comme une plume
arrose-la, toi son Créateur.

Bäni Hawa (région de Ténès)

« A*gh*önja isebal i-rih a rebbi çerwet mlih

ara isi*gh* aman! aman!
a necc a*gh*rum amellăl
a*gh*önja i*khash*
a rebbi se*kh*si bazil
ay ajenna bu-lehruq
matta senazbe*gh* ibequq. »

Aghönja flotte au vent, ô Dieu frappe-la bien (dépique-la)
de l'eau! de l'eau! ce qu'elle désire
pour que nous mangions du pain blanc
aghönja veut du « bazil »
ô Seigneur cherche la clarté du soleil
ô ciel rempli d'éclairs combien (de temps) encore
vais-je arracher des truffes sauvages.

Le terme « flotte au vent » rappelle la fécondation par le souffle, — *çerwet* — dépiquer a le même emploi que le verbe *derbuh* — frapper, mais aussi pénétrer —, *bazil* forme dialectale de *bazin* ou *bazina* désigne une bouillie de semoule grillée — desséchée au feu — puis délayée dans de l'eau et aromatisée à l'huile. Le symbolisme des aliments est ici très clair. Ce texte a été recueilli dans ce qui est probablement un des groupes les plus anciennement implanté d'Algérie. Au moment de mon séjour ils employaient un parler berbère (zenète) sur ce que j'ai pris pour un substrat d'arabe dialectal mais qui était peut-être les restes d'une langue sémitique plus ancienne, proche de l'arabe.

En Kabylie, les complaintes débutent toutes par le mot « aŋzar » qui donne son nom à toute la cérémonie : il s'agit d'un vieux mot berbère encore utilisé çà et là au Maroc et signifiant la pluie ; en Kabylie, il ne désigne plus rien d'autre que les rogations enfantines. En voici un exemple recueilli chez les At Yenni :

« Anzar anzar
a-arebbi ssu-it id ay azar
di l'-anaya n-nnebi Imo*kh*tar
aman aman i-uqlib
a*gh*on*dj*a ittegririb
mohand w'ali i*dj*jellib. »

Anzar anzar
ô Dieu arrose-la jusqu'à la racine
avec la protection du Prophète Pur
de l'eau de l'eau pour les dernières semailles
aghondja culbute
mohand w'ali saute.

Là encore, nous avons un sous-entendu obscène : « culbute » signifie en l'occurrence s'accoupler ; « saute » renforce l'idée d'accouplement.

Le mot « anzar » donne en réalité toute sa signification aux rites de pluies, parce qu'il s'agit d'un masculin singulier. Le mot berbère *aman* qui donne à l'état d'annexion *waman* — litt : les eaux — est un masculin-pluriel — en réalité un couple — anzar désigne le sperme du ciel d'où les invocations au « ciel étoilé », ou « ciel plein d'éclairs » — expressions qu'Homère ou plutôt les Homérides n'auraient pas désavouées.

Iflissen

Tala n-*Sh*biha

« Anzar anzar
a rebbi fkiyi d-waman
di l'anaya n-Sidi 'ali u-Salem
igenni bu itran
a rebbi-ghit d-ibbawen
wuren wur a ad-bwi*dh*en. »
Anzar! anzar
ô Seigneur donne-moi de l'eau
avec la protection de Sidi 'ali usalem
ô ciel étoilé
ô seigneur pleus[14] sur les champs
ô ciel vert
ô seigneur pleus sur les fèves,

sèches avant d'être mûres.

14. Ce verbe n'est employé à la seconde personne du singulier que dans la formule bien connue en grec : Jupiter pleus, et toi, Terre, enfante.

Izarazen

« Anzar anzar
a rebbi ssu-it-id ay azar
a-ttebt na'ama bu-drär
ad-ernu tin aza*gh*ar
a*gh*önja ittqlilib
nig u*khkh*am uqulih
e rebbi ssu-it-id mlih. »

Anzar anzar
ô seigneur arrose-la jusqu'à la racine
établis la nourriture sur la montagne
et sur les glaneuses et, nous ajoutons sur le glanage
aghönja danse
au-dessus de la maison d'Uqulih
ô seigneur arrose-la bien.

Uqulih : nom propre fabriqué avec la racine arabe Q L qui indique la pauvreté.

At Yenni (entre Tizi Ouzou et Larba'a n-At Iraten)

« Anzar anzar
a rebbi ssu-it id ay azar
di l'-anaya n-ennebi l-mo*kh*tar
aman aman i-uqlib
a*gh*önja ittegririb
Mohand u-'Ali i*dj*ellib. »

Anzar anzar
que Dieu l'arrose jusqu'à la racine
avec la protection du Prophète purifié
de l'eau, de l'eau pour les semailles tardives
aghönja culbute (se débauche)
Mohand 'Ali saute.

La fiancée du ciel « bu *ghondja* » ou « a*ghondja* » — la cuillère de bois — est aussi appelée en Kabylie « taslit bwanzar » — la fiancée de la pluie ; c'est la grosse louche en bois de peuplier ou de thuya que la maîtresse de maison plonge dans le bouillon de légumes secs ou dans le lait caillé pour

arroser le couscous du soir : c'est avec elle aussi que l'on donne, aux mendiants, qui viennent frapper à la porte, la part de Dieu. Dans la maison, la cuillère de bois est placée dans une encoche ménagée dans le pilier central ; ce pilier représente le principe femelle et symbolise dans les souhaits de mariage, la jeune maîtresse de maison : la cuillère représente ce pilier, le résume, en étant à la fois la main charitable et le principe fécondant. La vieille femme trace à l'aide d'antimoine quelques traits grossiers sur le dos de la cuillère comme pour accentuer son individualité, elle l'habille « en mariée » — taslit —, la drape dans un vêtement d'épaule et quelquefois la pare de bijoux.

Le vêtement qui sert à habiller la « fiancée de la pluie » est très exactement, dans la plupart des cas, l'écharpe de grosse laine que les femmes drapent autour de leurs épaules pour se protéger du contact des outres ruisselantes ou des jarres humides lorsqu'elles reviennent de la fontaine. Dans l'Aurès, ce vêtement est encore tissé, comme il l'était autrefois, en poils de chèvres ; parfois les femmes pauvres le remplacent par une simple plaque de liège accrochée à leurs épaules par des bretelles de suspension, mais partout les paysans gardent le souvenir d'un passé lointain où une peau de chèvre protégeait les épaules des femmes, les poils tournés à l'extérieur, les deux pans ramenés sur la poitrine et fixés par une grosse fibule ronde en argent. Ce vêtement de peau, dont la forme rappelait l'écharpe de laine ou de poils de chèvres que portent encore les femmes de certaines régions du nord de l'Afrique, s'appelait « ailu » ou, suivant les régions, « aigiu » — litt. la peau. Son nom rappelle l'égide vêtement qu'Hérodote dit avoir été inspiré par celui des femmes libyennes et que portait Athéna, la déesse d'origine libyenne selon Pausanias [15]. Il faut souligner que les différents dictionnaires d'étymologie grecque n'ont pas jusqu'ici trouvé d'étymologie satisfaisante, selon leurs critères, pour l'égide.

De nombreux exemples empruntés aux traditions populaires algériennes viennent souligner l'importance du vêtement d'épaule lui donnant la place principale dans les rites de pluie.

15. PAUSANIAS : *I Attica*, XIV, 6.
HÉRODOTE, IV, 189.

Chez les At I*dj*er, la procession des enfants, garçons non circoncis et fillettes impubères est conduite par une vieille femme, mais la cuillère, personnage principal des rogations en Kabylie, est remplacée par un roseau terminé par un vêtement d'épaule de couleur sombre qui en fait une sorte de drapeau. Ce drapeau porte le même nom que la cuillère de bois habillée en mariée : « tislit bwenzar » — la fiancée du ciel — mais il représente, disent les paysans, la fiancée céleste de la pluie, l'arc-en-ciel qui, en kabyle, porte le même nom.

Chez les Bäni Snus, à la frontière algéro-marocaine, dans la fraction berbérophone des Bäni Zidaz, le « drapeau » est fait également d'un vêtement d'épaule de couleur sombre et porte le nom de « l-'arusa » — la fiancée. Les fillettes sont précédées par la « qibla » — la sage-femme — du village, la femme la plus âgée de la famille des Uläd Mrah, dont l'homme le plus âgé est chargé, nous l'avons vu, de l'ouverture des labours.

Ces derniers exemples soulignent l'importance du vêtement d'épaule, humide des outres ruisselantes ou des jarres pleines d'eau portées sur le dos des femmes. Cette « égide » est à elle seule la « fiancée de la pluie » avec une valeur de symbole cosmique puisqu'elle représente l'arc-en-ciel.

Des bijoux complètent la parure de la poupée, généralement une agrafe de poitrine et deux boucles d'oreille. L'agrafe de poitrine porte le nom de « tabzimt » ; c'est une broche ronde la plupart du temps, ornée de cinq cabochons de corail qui en font un talisman protecteur — par la vertu du nombre cinq — et de neuf pendentifs qui portent en Kabylie le nom significatif de « aqarru buzrem » — les têtes de serpent —, le serpent étant le symbole de la résurrection et de la fécondité venue des morts. Dans des exemplaires modernes de cette broche, on trouve parfois d'autres pendentifs qui portent le nom de « tibuqalin » — les vases où l'on conserve l'eau à la maison — ce qui est conforme à la signification générale de ce bijou. L'ensemble rappelle le gorgonéion qu'Athéna portait sur son égide comme sans doute ses compatriotes les femmes libyennes.

Les boucles d'oreille ont une signification particulière : elles sont mentionnées dans une complainte de rogations chez les Bäni Snus, dans la fraction de *Kh*emis :

« Ia rebbi ibell l-*kh*orassa » — le sens littéral en est : « Que Dieu arrose ses boucles d'oreille ! », le sous-entendu obscène est : « Ô Dieu ! arrose les grandes lèvres » (de son vagin).

Ce symbolisme sexuel des boucles d'oreille est nettement exprimé dans l'Aurès où les femmes, de la puberté à la ménopause, portent des boucles d'oreille dites « bularwah » — litt. porteuses d'âmes —. Les femmes âgées ont des boucles d'oreille faites d'un simple cercle d'argent orné d'une boule de corne « imehriyen » — litt. ce qui est convenable. Ce bijou, lié à la fécondité de la femme, achève de personnifier la « fiancée de la pluie ».

L'aboutissement de la procession des rogations est le sanctuaire consacré à l'ancêtre fondateur ou au saint protecteur. Chez les Bäni *Gh*omeriän, dans la fraction des Bäni Mä*kh*lifet, la poupée est couchée sur le tombeau du saint pendant qu'éclatent les cris de joie modulés des femmes, les mêmes qu'elles poussent au moment précis de la consommation d'un mariage.

Le même rite se retrouve chez les At *Dj*ennad et chez les Iflissen en Kabylie maritime. La poupée parée de bijoux est portée en procession par les fillettes impubères et représente une fiancée conduite au domicile conjugal par ses parents et ses amies.

Chez les Iflissen, dans le village d'Arbi les enfants après la quête comminatoire des rogations de la pluie, déposent quelques instants la « fiancée du ciel » — une cuillère en bois habillée en mariée — au sommet d'un haut lieu dit « jlahem », endroit sanctifié où nul ne peut passer la nuit s'il n'est chaste ou purifié par les grandes ablutions orthodoxes de l'islam, car l'Invisible y est présent : il s'agit bien là encore d'une hiérogamie.

Les rogations féminines

La cuillère de bois « ag*h*ondja » ou « tifluit » est un symbole de féminité une personnification cosmique, élément principal d'une hiérogamie, d'une union sacrée. Mais cette représentation de la fécondité est partagée par d'autres objets qui, eux aussi, participent à la prière des hommes parce qu'eux aussi associés à la fécondité. Le peigne à tasser les fils sur

le métier à tisser, ainsi que les cardes, sont mis sur le toit et arrosés d'eau par la maîtresse de maison. Ils restent ainsi toute la nuit tournés vers le ciel. Près de la porte, le soc de l'araire et les pioches passent également la nuit tournés vers les étoiles après avoir été arrosés d'eau. Nous connaissons les termes du symbolisme ainsi mis en œuvre. Le soc représente la terre et les champs cultivés comme le peigne à tasser les fils et les cardes représentent le tissage qui, lui-même, symbolise la culture des champs et l'enfantement ; les arroser d'eau, c'est arroser les champs, c'est faire pleuvoir.

La manipulation des objets du tissage est réservée aux femmes dans les régions étudiées et, dans de nombreuses localités du nord de l'Afrique, l'essentiel des rogations est réservé aux femmes mariées.

Chez les Bäni Snus, dans la fraction des Azail, ce sont les femmes mariées qui font la procession des rogations, complémentaires du pèlerinage des hommes. Elles vont visiter tous les sanctuaires, partageant dans chacun d'eux un plat de circonstance composé de farine d'orge ou de blé grillé, « rwina », délayée dans de l'eau chaude et de l'huile, assaisonnée de feuilles de « nab*th*a » — *melissa calaminta* —, plante à laquelle les femmes attribuent des propriétés aphrodisiaques. A chaque tombeau, « a*gh*önd*j*a » est présentée au saint protecteur, au milieu des cris de joie modulés —illiliwen — et une part du repas est laissée pour les passants, pour les voyageurs, pour l'Invisible.

Dans d'autres fractions des Bäni Snus, comme par exemple dans la fraction berbérophone des Bäni Zidaz, la procession des femmes est précédée par une vieille femme montée sur un âne qui tient comme un drapeau un roseau auquel est fixé un « malhaft » — un vêtement d'épaule — de couleur noire. La vieille femme est la « qibla » — la sage-femme. Dans ce cas précis, ce sont les femmes du cortège qui, après avoir recueilli dans chaque maison des œufs, de la semoule et du beurre, jettent de l'eau sur les femmes, sur les enfants et sur le bétail.

Ces deux exemples ne sont que des modalités des rogations enfantines étudiées plus haut, l'aspect de fécondité est souligné dans tout ce symbolisme par la présence des femmes mariées ; les deux exemples suivants vont nous amener à mieux comprendre le rôle joué par la vieille femme.

Chez les Bäni Wu*gh*lis, de la vallée de la Soummam, les rogations enfantines sont conduites par une vieille femme montée sur un âne, à rebours, la tête tournée vers la queue de l'animal. Là encore, les enfants se livrent à une quête comminatoire en se rendant au sanctuaire du saint protecteur, il n'y a pas de cuillère habillée en mariée, c'est la vieille femme qui la remplace : elle porte en l'occurrence le nom de « yemma 'Ai*sh*a » : « 'Ai*sh*a » est un prénom féminin répandu mais qui prend ici pleinement sa signification de « vie », « yemma » signifie « mère » avec aussi le sens de « source », « origine ». La vieille femme stérile devient désormais la Mère de la Vie, selon la logique des civilisations traditionnelles où l'on est riche de ce que l'on a donné — donc que l'on ne possède plus — et non de ce que l'on garde, qui est mort.

Dans le sud des Bäni *Gh*omeriän, comme chez les Uläd 'addi de la région de Tacheta, les paysans achètent à frais communs une génisse noire qui est promenée de maison en maison, jusqu'au sanctuaire du saint protecteur. Des musiciens accompagnent le cortège composé de femmes mariées et de vieillards connus pour leur piété. Chaque maison offre, au passage, des dons en aliments destinés au repas communiel.

La génisse fait sept fois le tour du sanctuaire dans le « sens des étoiles » — le sens direct —, puis elle est égorgée, débitée en quartiers qui, bouillis dans une immense marmite, accompagneront le repas partagé en commun, repas d'alliance avec l'Invisible.

La génisse noire représente dans un même contexte symbolique l'épouse offerte au taureau céleste, noir lui aussi comme un ciel gonflé d'orages : son sacrifice, une forme de hiérogamie, sa chair bouillie rappelle la nourriture d'hiver. Le repas des hommes rassemblés renouvelle leur alliance avec l'Invisible dispensateur de toute fécondité.

Le plus grand des sacrifices

Conciliateurs entre les hommes, les mrab*th*in sont aussi les intermédiaires entre les hommes et l'Invisible non plus seulement en raison des mérites de leurs ancêtres, mais bien de leur appartenance à la caste sacrée des lieurs.

Lorsque la sécheresse s'abat sur une région, l'homme le plus âgé d'une famille de mrab*th*in ou parfois d'une famille *attachée* à un sanctuaire, se rend au tombeau de son ancêtre et accomplit des rites particuliers que lui seul connaît.

Au village de Tensa de la fraction de Tifra, chez les Iflissen, la tradition rapporte qu'un vase en métal précieux était déposé, enveloppé dans une peau de bouc noir sur la tombe de l'un des ancêtres fondateurs ; u-*shikh*, c'était « tabuqalt bu-*shikh* » — le vase d'u-*shikh* — Lorsque la sécheresse menaçait au printemps les épis à peine formés, le plus âgé des descendants de Mohand u-*shikh* ou de Sidi Hand Aherfu*sh* devait accomplir les rites ; ces deux familles assurent en effet la garde du sanctuaire à tour de rôle, un an sur deux. Le vieil homme devait se rendre la nuit, les yeux fermés, au tombeau d'u-*shikh*, ouvrir l'enveloppe de peau de bouc et prendre dans ses mains le vase sacré qu'il n'aurait pu voir sans mourir ou devenir aveugle, puis il se rendait au hameau voisin, Tamdä*sh*t, pour remplir le vase avec l'eau de la source sacrée Tala elha*dj*, ensuite, toujours les yeux fermés, il devait se rendre à un autre sanctuaire, celui de Faristu, frère d'u-*shikh*, mort sans enfants, assassiné par les gens d'un village voisin : Zrara. Arrivé là, il posait le vase plein d'eau sur la tombe et pouvait ouvrir les yeux pour contempler le talisman. Il restait ainsi immobile dans la pénombre du sanctuaire ; avant la septième nuit, un chacal entrait, renversait le vase dont l'eau ruisselait sur la tombe, et la pluie tombait. Le vieillard retournait au sanctuaire d'u-*shikh*, enveloppait le vase sacré dans la peau de bouc noir et mourait, pendant que tombait la pluie enfin obtenue.

En 1950, au printemps, le vieux Si Sa'adi u-'amar est mort après avoir accompli les rites.

Dans la région de Tizi Ouzou, lorsque tous les autres rites de pluie se sont révélés inefficaces, les hommes accomplissent la prière orthodoxe de l'islam dite « çalat listisqa », au sanctuaire de Sidi Belwa. Puis, l'imam de la prière — le plus âgé des hommes de la famille maraboutique gardienne du sanctuaire — tire du tombeau l'épée dont le saint était armé lorsqu'il combattait les infidèles. Le vieillard replace l'arme dans la tombe et attend la mort qui survient, disent les traditions, lorsque tombent les premières gouttes de pluie.

De même, chez les At Fliq, la prière orthodoxe est dirigée

par l'imam, un vieillard désigné par la population, au sanctuaire de « Ta*gh*ame*sh*t » — la sécheresse —. Là encore, la simple prière de rogation est un sacrifice librement consenti par qui la dirige. En 1944, le *Shaïkh* Mohand u-*sh*aïkh du village de Tifrit n-aït el Ha*dj*, est mort sur le chemin du retour, la prière dite, alors que tombait la pluie.

A Zituna, agglomération voisine du village d'Aït Rh'una, un vieillard de la famille des Aït Tiyeb, Si Sliman u-mohand, est monté, après le pèlerinage, au sommet du plateau qui domine le sanctuaire et a invoqué les Forces invisibles :

> « A r*ij*äl allah
> aman ! ruh-ek el*gh*it !
> el*gh*it, ya lruh ! »
>
> *— Ô les hommes de Dieu*
> *de l'eau! que vienne le don!*
> *le Don, ô Esprit!*

Lui seul pouvait le faire, car il n'avait pas de famille, pas d'enfants sur lesquels l'Invisible aurait pu apaiser sa colère. Il n'était préoccupé que des choses de Dieu, il est mort après l'invocation, après avoir donné sa vie en échange de la pluie, ayant accompli le Grand Sacrifice.

Il est possible d'émettre bien des hypothèses sur la naissance chez les hommes de ce sentiment : la nécessité d'offrir une vie humaine pour sauver le groupe. Des auteurs ont essayé de bâtir des synthèses d'après des informations de seconde et de troisième main, ils ont parlé comme James George Frazer — pour ne citer que le plus connu — de représentation de « l'esprit de la végétation » par des « rois agraires » dont la mise à mort était nécessaire sitôt que leur pouvoir magique ne pouvait plus assurer la protection du groupe : c'est faire bon marché, en avançant de telles conclusions, de la pensée des peuples qui pratiquent des rites mal compris des Occidentaux, rites sur lesquels reposent des civilisations ayant leur spiritualité propre.

Le premier des cas étudiés ici peut, dans ses modalités, être considéré comme une singularité dans le nord de l'Afrique, car, en effet, une telle hydrophorie sacrée n'a jamais été signalée et, malgré mes efforts, je n'en ai pas trouvé d'autres exemples.

Ces rites de pluie ont déjà été mentionnés plus haut avec l'appel à l'Invisible. Par leur caractère particulier ils doivent être situés dans un autre contexte.

Les traditions des Iflissen nous éclairent cependant sur un point ; en effet, le village de Tensa de la fraction de Tifra a été fondé par un soldat turc déserteur, Yahia ben Yahia Tage*sh*ririt venu d'Alger à une époque qu'il est impossible de préciser, avec son frère Yusef u-Mançur : les rites de pluie ont donc, dans ce cas précis, une origine étrangère, turque en l'occurrence. Raschid-eddin dans son *Histoire des Mongols de la Perse*[16] dit que « les Mongols défendaient expressément, durant le printemps et l'été, de se baigner pendant le jour dans une eau courante, de laver leurs mains dans une rivière, de puiser de l'eau dans un vase d'or ou d'argent... Ils étaient persuadés que les différents actes prohibés par cette loi produisaient infailliblement des orages ». M. Quatremère, dans la traduction qu'il donne de cet ouvrage[17], ajoute à propos des conséquences d'un autre rite de pluie : « Le vieillard turc... m'a raconté que toutes les fois qu'il mettait ce secret en pratique, il éprouvait infailliblement quelque malheur : la mort d'un enfant, ou la perte d'une partie de son bien ou quelque autre accident semblable, qu'il restait toujours pauvre et ne recevait du Sultan que l'équivalent de ce qu'il avait perdu. »

Mais les deux autres exemples cités font partie de l'islam maghrébin et de plus ils ne sont que les manifestations précises de toute une pensée dont nous avons déjà vu d'autres manifestations moins nettes il est vrai.

Peut-être faut-il rappeler une fois de plus que l'islam est arrivé en Kabylie au IXe siècle par les Fatimides et que le Daï Obaïd Allah, initié à une société secrète iranienne, choisit sa retraite dans les montagnes qui prolongent l'Afkfadou et dominent la vallée de la Soumman là ou huit siècles plus tard devait apparaître la première des sociétés initiatiques de l'islam maghrébin fondée par Si'Abd er-rahman que les traditions populaires ont appelé plus tard « Bu-qobrin » — l'homme aux deux tombeaux. C'est donc l'islam shi'ite qui

16. RASCHID-EDDIN (Trad. M. QUATREMÈRE) : *Histoire des Mongols de la Perse*, t. I, add. aux notes, p. 433.
17. *Id.*, addition aux notes, p. 453.

a apporté cette notion de sacrifice librement accepté et de rédemption de la communauté par la mort d'un seul.

Chaque imam, c'est-à-dire chaque « pasteur » d'un groupe doit renouveler le geste du don suprême des Alides pour assurer le salut des siens : le modèle exemplaire de ce sacrifice étant la mort de Hoçein, petit fils du Prophète Muhammad[18]. Il est à remarquer que dans les cas de dévotion relevés chez les At Fliq et au Djebel Sidi Belwa les victimes sont des « marabouts » — des mrab*th*in — des hommes appartenant à une caste sacerdotale qui revendique la lignée des Alides, la descendance de Sidna 'Ali, gendre du Prophète ; cette descendance constitue un lien nouveau avec les traditions shi'ites qui font de Ali l'imam exemplaire et de son fils Hoçein le martyr de la foi.

Par-delà l'islam, il est facile de trouver des conceptions analogues dans la doctrine du sacrifice chez les brahmanes où une forme de sacrifice-suicide était consciemment enseignée et réglementée dans les traités du rituel[19], sans doute proche de cette dévotion silencieuse telle qu'elle était pratiquée naguère en Kabylie et qui constitue le Grand Sacrifice par excellence.

Dans tous les exemples que nous avons étudiés, il ne s'est jamais agi, comme l'a dit Westermarck[20], de sacrifier un individu inférieur afin de sauver des vies plus précieuses, mais bien au contraire c'est l'être supérieur du groupe qui offre sa vie infiniment précieuse en sacrifice, offrande seule capable de sauver la collectivité d'une calamité causée par un péché, c'est-à-dire, pour les civilisations traditonnelles que nous étudions, par la rupture d'un interdit.

18. Dwight M. DONALDSON : *The Shi'ite Religion*, London, 1933, p. 340.

19. Sylvain LEVY : *la Doctrine du sacrifice chez les Brahmanes*, Paris, 1898, p. 13.

20. WESTERMARCK : *The Origin and Development of the Moral Ideas*, London, 1908, t. I, p. 466.

J. SERVIER : « l'Harmonie dans la Cité », in *Eranos Jahrbücher*, p. 53, 1984.

Les jeux rituels

A la fin des pèlerinages de printemps, comme à la fin des pèlerinages d'automne, les jeux rituels vont disperser l'ambiance sacrée et, par leur symbolisme d'opposition des deux principes, faire connaître par la polarité du clan vainqueur, la décision de l'Invisible, le sort réservé aux prières des hommes, aux rites et aux sacrifices.

De même que les pèlerinages d'automne ont leurs jeux propres — tir à la cible ou lithobolie —, les rites funéraires du printemps sont suivis de jeux de balle opposant des camps représentant les « moitiés » opposées et complémentaires de la société, les deux principes du monde.

Le plus connu des jeux de balle en Afrique du Nord est une sorte de hockey sur gazon qui porte le nom de « kurra » dans tout l'ouest algérien et dans toutes les régions arabophones d'Algérie. En Kabylie, ce jeu porte trois noms : « tag*h*ulalt » — en Grande Kabylie (région de Fort-National) —, « dabag*h*, — en Moyenne Kabylie (région d'Azazga) —, as*h*effar — Kabylie Maritime (Iflissen).

Les joueurs se placent sur un terrain plat, situé en général à peu de distance d'un sanctuaire. Chez les Bäni Hawa, le terrain de jeu près du sanctuaire de Sidi 'aïssa se nomme l-moqam n-Sidi 'Aïssa » : le lieu sacré de Sidi 'aïssa. Près du sanctuaire de Yemma Benet, c'est le lit desséché d'un oued qui a été choisi.

Ailleurs, en Grande Kabylie, par exemple, le terrain de jeu est l'espace vide qui s'étend entre les deux moitiés du village souvent appelé *ahriq* — le champ défriché par brûlis —, un nom soulignant encore le rôle fécondant des jeux agonistiques qui s'y déroulent.

En général, ce sont les jeunes gens qui participent à ce jeu ; chez les Bäni Hawa cependant, ce sont au contraire des hommes d'âge mûr de quarante à quarante-cinq ans. Partout, les étrangers en sont exclus, seuls peuvent y participer les membres d'un même groupe — village ou fraction — ; c'est dire que ces jeux se pratiquent dans les groupes sociaux à l'échelle desquels les deux grands principes sont représentés par des « moitiés » traditionnellement opposées et complémentaires. Dans la fraction des Uläd 'addi de la région de Tacheta, les joueurs se divisent en célibataires et

en hommes mariés, ce qui souligne par-delà les structures sociales, l'opposition des deux principes : stérilité et fécondité. La même opposition a été signalée par L. Voinot au Tidikelt[21].

Dans certains cas, tout particulièrement dans l'ouest algérien, la répartition des joueurs en camps d'Est et d'Ouest est faite par tirage au sort. Chacun des joueurs arrive sur le terrain, armé de son bâton de jeu, « matreg » dans l'ouest algérien et les régions arabophones, « daba*gh* » en Kabylie. Ces bâtons ou crosses de jeu sont des branches droites, légèrement recourbées et renflées à une extrémité. Les crosses sont mises en tas par les joueurs, un enfant les prend deux à deux et les jette à terre au hasard, l'une à sa droite l'autre à sa gauche. Les joueurs vont ensuite reconnaître leurs bâtons et forment les deux équipes. Ce tirage au sort porte, dans les régions berbérophones le nom de « tis*gh*ar » — les bâtonnets —, terme qui s'applique à une sorte de courte paille, mais désigne en fait tout recours au hasard — à l'Invisible —, depuis le partage des viandes du sacrifice d'automne jusqu'à la répartition des parcelles de terre entre les chefs de famille.

Chez les Bäni Snus, l'un des joueurs ferme les yeux ; les bâtons de jeu ou « moqra'a » lui sont présentés un par un ; pour chacun, il dit au hasard « le ciel » ou « la terre », constituant ainsi les deux camps opposés qui portent le nom de ces principes cosmiques.

Dans l'ouest algérien, chez les Bäni *Gh*omeriän, les Bäni Hawa et dans tout le Zakkar, la balle porte le nom de *Kurra* et donne souvent son nom au jeu lui-même. Elle est faite de bourre de palmier nain, empaquetée dans une étoffe noire ; chez les Bäni Snus, elle est en laine brute entourée de tresses d'alfa ou de palmier nain — c'est Kurra mta l-a'ud — ; avant la partie, elle est trempée dans la rivière voisine. En Kabylie, la confection de la balle varie d'une région à l'autre : elle est faite d'un morceau de la peau des bœufs du sacrifice d'automne, en Grande Kabylie, ou d'une rotule du même bœuf en Kabylie Maritime — ta*gh*ulält —, elle est en liège dans la région d'Azagza et porte alors le nom de « ta*kh*ena*sh*t ».

Il existe deux règles du jeu qui, toutes deux, opposent deux

21. L. Voinot : *le Tidikelt*, p. 461.

camps représentant les deux points cardinaux d'est et d'ouest ou le ciel et la terre.

Chez les Bäni Hawa, un trou est creusé au centre du terrain, ses dimensions sont celles du foyer d'une maison dont il porte le nom : « I*gh*ar ». L'un des joueurs désigné par le tirage au sort, cherche à faire entrer la balle dans le trou, tous les joueurs l'en empêchent ; s'il réussit à atteindre de son bâton l'un quelconque de ses adversaires, celui-ci doit prendre sa place. Lorsque la balle tombe dans le trou, les joueurs marquent une pause et crient : « issessu-it » ! — il l'a fait boire ! — puis ils ajoutent : « rebbi issessu-*gh* d-waman ! » — Dieu nous abreuvera d'eau !

En Moyenne Kabylie, chez les Bäni *Gh*obri, les parties de « ta*kh*ena*sh*t » avaient lieu à « aguni n-j*dj*iga » — la colline des fleurs — près de la source dite « j*dj*iga » — les fleurs — qui coule au pied du sanctuaire de Sidi Mançur.

Un trou est creusé au centre du terrain de jeu, « a*kh*em-mu*sh* » — la gueule. Comme dans l'ouest algérien, un seul joueur essaie de faire tomber la balle dans le trou, tous les autres l'en empêchent. Si la balle tombe, le joueur heureux la retire et la jette devant lui le plus loin possible, les autres doivent alors lancer le bâton à tour de rôle en essayant de l'atteindre ; lorsque l'un des joueurs lance ainsi sa crosse, les autres crient : « atan d-yelli-k ! » — *voilà ta fille* ! Celui dont le bâton est tombé le plus loin de la balle doit à son tour essayer de la faire entrer dans le trou.

Partout ailleurs nous trouvons deux équipes réparties suivant les deux points cardinaux d'est et d'ouest ; l'équipe victorieuse est celle qui réussit à ramener la balle vers ses propres limites.

Les Bäni Snus ont une règle particulière dont je n'ai pas trouvé d'autres exemples en Algérie. Pour le coup d'envoi, deux joueurs de chaque équipe se placent au milieu du terrain, un enfant prend la balle et dit : « Préfères-tu le ciel ou l'eau ? », la balle est alors lancée en l'air ou en bas, suivant la première réponse qui a été donnée.

Le jeu consiste à envoyer la balle dans les limites de l'adversaire, à travers ses lignes de défense. Lorsqu'un but a été ainsi marqué, les vainqueurs crient : « hmar ! » — âne ! Pendant la partie, des plaisanteries roulent entre les deux équipes : « Allez cueillir de l'herbe pour nourrir vos ânes ! »

etc. L'équipe victorieuse est celle qui, la première, a réussi à marquer douze « ânes » dans l'équipe adverse, c'est-à-dire à assurer la fécondité des douze mois de l'année.

Après le jeu, la balle déchiquetée par les coups de crosse des joueurs peut être abandonnée dans les champs cultivés, comme c'est le cas en Kabylie Maritime chez les At *Dj*ennad, jetée dans la rivière voisine, comme chez les Bäni *Gh*omeriän de la vallée du Chélif, dans le fumier, comme chez les Bäni Hawa de la région de Ténès, laissée au milieu du terrain de jeu qui est aussi le marché, comme dans la fraction de *Kh*emis chez les Bäni Snus, exactement à l'emplacement occupé par les forgerons ambulants. Ailleurs, en Moyenne Kabylie, dans la région d'Azazga, la balle de liège est gardée par l'équipe vaincue et doit passer la nuit dans maison du chef de l'équipe — celui qui a eu l'initiative de la partie ou qui a sélectionné les joueurs.

La balle représente l'eau, le ciel gonflé d'orages, qu'elle soit faite de bourre de palmier entourée d'une étoffe noire, d'un morceau de la peau du bœuf égorgé à l'automne, d'une rotule de ce même bœuf ou d'un morceau de liège. Après la partie, crevée, comme le ciel qui laisse échapper la pluie, la balle est abandonnée dans les champs ou dans le fumier pour en accroître la fécondité, dans le cours de la rivière qu'elle ira gonfler, sur l'emplacement des forgerons dépositaires de la fécondité des houes et des socs, ou bien elle passera la nuit dans la maison du chef de l'équipe vaincue, presque toujours celle du clan d'Est ou de la sécheresse comme pour en conjurer la stérilité.

Il est difficile de trouver le symbolisme transparent de ce jeu nettement exprimé par les paysans qui le pratiquent. Tous, cependant, admettent que si la balle tombe dans le trou central, ou si elle est ramenée vers la limite du camp d'Ouest ou des hommes mariés, l'année sera bonne, c'est-à-dire pluvieuse ; dans le cas inverse, elle sera mauvaise. Chez les Bäni Snus, les douze buts que doit marquer l'équipe victorieuse représentent les douze mois de l'année. Aussi la partie peut se prolonger avec acharnement : durant sept jours, disent les légendes, en réalité jusqu'au coucher du soleil, quelquefois jusqu'à la nuit tombée, le dernier jour du pèlerinage. A ce moment, il faudra bien admettre, si le présage est défavorable, que le Saint ou l'Ancêtre est irrité contre

ses fidèles ou ses descendants; d'autres sacrifices seront alors nécessaires, des sacrifices de purification et d'expiation accomplis par la communauté tout entière.

Si la partie se prolonge, sa durée indiquera à tout le moins que la pluie se fera attendre.

Les Uläd 'addi de la région de Tacheta pensent que si les hommes ne jouaient pas à la balle, il ne pleuvrait jamais; les Bäni Snus disent que les fréquentes parties de balle donnent une année abondante et laissent présager une bonne récolte. Les blessures récoltées à ce jeu, souvent brutal, sont considérées comme salutaires, ne laissant échapper que le « mauvais sang ».

Actuellement, les jeux traditionnels tendent à être remplacés, à l'issue des pèlerinages, par le football qui retrouve là peut-être ses origines. Mais ils reprennent leur place aux moments critiques de l'année, lorsque, devant une menace de sécheresse, c'est-à-dire de famine, il faut à nouveau interroger l'Ancêtre et forcer sa décision, en opposant les deux clans du village — les deux principes du monde — en une lutte nécessaire et fécondante.

La présence des « mrab*th*in » dans les équipes a posé un problème diversement résolu suivant les régions : il peut paraître nécessaire de répartir les « mrab*th*in » dans les deux camps afin que leur « baraka » soit également répartie. Cette attitude est celle qui est adoptée en Kabylie Maritime. Une légende rapporte qu'au village d'Umaden (Iflissen) les Izzugwaren — l'une des moitiés du village — jouaient contre les At Gwaret — l'autre moitié — au lieu dit « azeqaq » situé au centre du village, c'est-à-dire sur l'espace vide qui s'étend entre les deux moitiés du village. Les Izzugwaren étaient les hommes du haut du village — quartier est — les At Gwaret ceux du bas du village — quartier ouest. Ils jouèrent pendant sept jours et personne ne gagnait. Le fils de Sidi Yahia — un « mrabe*th* » vint à passer, les joueurs l'arrêtèrent et l'obligèrent à faire partie d'une équipe à laquelle sa présence donna la victoire. Mécontente, l'équipe vaincue s'empara des vaches de Sidi Yahia qui revenaient du pâturage et leur coupa les jarrets l'obligeant ainsi à les sacrifier — et, selon la coutume kabyle à convier le village au festin.

La belle-sœur du *Shäikh* qui était enceinte et près du

terme entendant des cris et le brouhaha de la rixe, eut peur et accoucha d'un enfant mort-né.

La femme de Sidi Yahia, inquiète de ne pas voir les vaches rentrer, demanda au saint homme d'aller aux nouvelles. Arrivé sur la place du village, il trouva ses vaches couchées sur le sol, les jarrets coupés. Il dit alors aux gens du village d'égorger ses bêtes et refusa le dédommagement prévu par le « kanun » pour la mort accidentelle du bétail. Puis il se rendit au col de Tizi-Tzemmurt — le col de l'olivier — qui domine le village, au lieu-dit « azru bum*gh*ar » — l'endroit du Vieux — (sanctuaire dédié à l'ancêtre fondateur du village, l'ancien haut lieu) et, debout, la paume des mains tournée vers le sol à l'inverse de la position adoptée pour la « fatiha » et les bénédictions — il maudit ceux qui l'avaient offensé :

« At-rebbi at en-id enhawet
i-dzzair ar-begayet
annar umezewar gerwet
yerna d-ait waret
seba'in ad qimen seba'a
u *kh*emsin ad qimen *kh*amsa
waqila ulä*sh* madi. »

Peuple de Dieu, voici ce que vous pouvez étreindre
d'Alger jusqu'à Bougie
battez-les sur la première aire (à battre)
et ajoutez les Ait Waret
que de soixante-dix, ils restent sept
et de cinquante ils restent cinq
et qu'ils ne s'accroissent plus.

Peut-être faut-il voir dans cette anecdote moins une offense faite volontairement à un mrabe*th* (puisque le village lui a offert le dédommagement légal de la perte subie) qu'un sacrifice aujourd'hui oublié destiné à accompagner le jeu de balle rituel.

Lorsque les rites ont été accomplis, si les Invisibles n'ont rien à reprocher aux hommes, la pluie va tomber en signe de l'alliance rétablie.

Au printemps, lorsque la pluie tombe au début mai, dans la période dite de « Nisan », les épis gonflent en quelques jours, comme sous l'effet d'une ondée magique.

D'un bout à l'autre de l'Algérie, et sans doute de l'Afrique du Nord, l'eau de Nisan est considérée comme ayant des propriétés miraculeuses pour les céréales, mais « trop riche », « trop forte », elle est moins bonne pour les arbres fruitiers et fait tomber les fruits précocement gonflés.

Les femmes se décoiffent et exposent leurs cheveux à la pluie bienfaisante, elles s'en lavent le visage pour être belles et garder leur jeunesse. Dans la région de Cherchel, les femmes stériles en boivent pour devenir fécondes ; en Kabylie, les jeunes filles la recueillent dans des flacons et c'est avec cette eau que la « qibla » — la sage-femme — donnera aux jeunes mariées leur bain rituel avant la consommation du mariage.

Les bergers font sortir leur bétail sous la pluie : elle fera croître la laine des moutons et la rendra épaisse ; le lait des vaches sera abondant, les chevreaux engraisseront.

Les « *th*olba » tendent vers l'averse leurs planchettes à écrire, ils en recueillent l'eau avec laquelle ils prépareront des amulettes — philtres d'amour et de fécondité.

A Miliana, l'eau de cette pluie conservée dans des bouteilles est considérée comme un remède contre les brûlures, les paysans en aspergent le grain dans les silos pour le protéger contre les charançons, et d'un bout à l'autre de l'islam, les morts sont lavés avec l'eau de la pluie de Nisan, aussi précieuse que l'eau du puits de Zämzäm à la Mecque.

L'arrivée de cette pluie marque la fin du cycle humide des céréales ; les épis vont mûrir tout au long des quatre périodes du mois de mai : les Semaines. La première « izigzzawen » — les (jours) verts — va du 4 au 10 mai julien, la seconde « iura*gh*en — les (jours) jaunes — va du 11 au 17 mai julien, la troisième « imellalen » — les (jours) blancs — va du 18 au 24 mai, la dernière « iquranen » — les (jours) secs — va du 25 au 31 mai, c'est la période consacrée à la moisson. Chez les Bäni Snus, le 21 mai est dit « mut l-'ard » — la mort de la terre — parce que plus rien ne vit dans les champs brûlés de soleil.

Après les travaux de l'automne et l'attente de l'hiver, le printemps a marqué la reprise du labeur des hommes, les poteries modelées attendent à l'ombre, la tisserande étire ses flocons de laine, le forgeron termine l'affûtage des der-

nières faucilles car déjà les champs sont blancs pour la moisson.

Réflexions sur quelques rites de pluie parallèles

Les rites de pluie que nous venons d'étudier se raccordent logiquement dans un système symbolique identique d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord ; chacun n'est qu'une adaptation à la résolution d'un problème précis, l'obtention de la pluie, d'une même pensée globale, d'une même conception de l'univers et de la place de l'homme dans le monde.

Il est intéressant de chercher l'existence de rites analogues dans le monde, non pour faire œuvre d'érudition, encore moins pour tirer des conclusions étrangères à la pensée des peuples qui pratiquent ces rites, mais pour suggérer que si des gestes humains se retrouvent à l'intérieur d'une aire qu'ils finissent par délimiter, c'est que les hommes vivant à l'intérieur de cette aire géographique ont eu ou ont encore une conception commune de l'univers, c'est-à-dire une pensée commune indépendante des conditions de sol, de climat, d'économie ou d'organisation sociale.

L'association des morts et de la pluie se retrouve dans un grand nombre de cosmogonies, la clé de voûte de cette conception étant, même lorsqu'elle n'est pas toujours nettement exprimée, que la fécondité vient des morts, ou plus exactement du monde incertain où se termine la vie et d'où elle semble renaître.

L'attitude d'humilité rituelle des humains qui vont demander la pluie au sanctuaire de l'Invisible n'est pas non plus particulière aux paysans du nord de l'Afrique. A Rome, dit Pétrone, « les nobles matrones montaient nu-pieds, les cheveux épars et le cœur pur, la longue pente du Capitole, pour demander la pluie à Jupiter » ; et immédiatement, poursuit-il, à coup, sûr il pleuvait à torrents [22].

Cependant le rituel des rogations enfantines et de la fiancée du ciel que l'on s'attendrait à voir nettement particularisé, recouvre une aire de dispersion importante qui dépasse le Maghreb : on peut en situer un certain nombre d'exem-

22. PÉTRONE : *Satiricon*, 41. TERTULLIEN : *Apolog.*, 40.

ples sans qu'il soit possible de les étudier puisqu'ils n'ont été recueillis que de façon très imparfaite. Sous des aspects divers, la même pensée se manifeste dans toute la Méditerranée orientale, c'est la « dodola », la fille vêtue de gazon, d'herbes et de fleurs qui, en Yougoslavie, parcourt les rues du village avec une troupe de jeunes filles et s'arrête devant chaque maison pour demander des offrandes d'œufs et de riz et être aussi arrosée d'un seau d'eau [23]. La même coutume a été signalée dans la Russie d'autrefois [24], en Roumanie où elle avait lieu le troisième mardi après Pâques et pouvait se répéter à n'importe quel moment de sécheresse durant l'été [25]. Chez les Grecs de Thessalie et de Macédoine, quand la sécheresse durait depuis longtemps, ont avait coutume d'envoyer une procession d'enfants à tous les puits et à toutes les sources du voisinage. En tête de la procession, marchait une fille parée de fleurs que ses compagnes aspergeaient d'eau à chaque arrêt, tout en chantant une invocation [26]. Dans le sud de la Yougoslavie, la danse de la « dodola » est réservée aux femmes tziganes qui, par temps de sécheresse, vont dans les villages « pour faire tomber la pluie » [27].

En Arménie, la fiancée du ciel est une poupée : « Un manche à balai habillé en fille que les enfants portent de maison en maison en chantant un refrain. A chaque maison ils reçoivent des présents de beurre, d'œufs, de riz [28]. »

A Kerak, en Palestine (Kir-Moab en Jordanie), les chrétiens grecs mettaient des vêtements de femme à une fourche à faner. Ils l'appelaient « la fiancée de la pluie », les filles et les femmes la portaient de maison en maison en chantant [29].

23. J.G. FRAZER : *le Rameau d'or*, t. I, p. 235.
24. W.R.S. RALSTON : *Songs of the Russian People*, p. 237 sq.
W. SCHMIDT : *Das Jahr und seine Tag in Meinung und Brauch der Rumänen Siebenbürgens*, p. 17.
25. E. GERARD : « The land beyond the Far East », *Folklore*, I, 1890, p. 520.
26. *Id.*, p. 234.
27. FILIPOVIC, *op. cit.*
Pope PETROVIC : *la Vie et les coutumes populaires de la Skopska Crna Gora*, p. 51.
28. J.G. FRAZER : *le Rameau d'or*, t. I, p. 237.
29. ID : p. 238.
S.J. CURTISS : *Primitive Semitic Religion to-day*, London, 1902, p. 114.

Le R.P. Jaussen, dans ses *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, signale des faits analogues : « Le mannequin fabriqué par les femmes bédouines porte le nom d'« umm el *gh*it » (la mère de la pluie). Une bédouine saisit ce mannequin et, au milieu des femmes du campement ou du village, elle se met à la tête d'une procession qui se déroule en chantant devant les maisons ou les tentes [30]. »

Une carte de répartition des rites de pluie de la « fiancée du ciel » montrerait deux zones bien distinctes.

La première, en Europe orientale, où le personnage central de ces rites était naguère une jeune fille ou une fillette qui dansait en tournant sur elle-même, nue sous un déguisement de fleurs et de feuilles.

La seconde, dans le Proche-Orient, englobant la Syrie, la Jordanie, l'ancien désert de Moab où, chez tous les paysans sédentaires ou nomades, quelle que soit la religion révélée dont ils se réclament, islam ou christianisme, le personnage central est une poupée à armature de bois — fourche à faner, pelle à vanner, etc.

Ces deux zones de répartition semblent se retrouver dans le nord de l'Afrique où la situation peut se résumer sommairement de la façon suivante : une zone comprenant la Tunisie, l'est algérien avec les massifs de l'Aurès et de la Petite Kabylie, la Grande Kabylie et la zone montagneuse qui s'étend à l'ouest d'Alger, du Chenoua à Ténès, de la mer à la vallée du Chélif. Dans cette première zone le personnage central est la poupée faite d'une cuiller de bois. La seconde zone comprend essentiellement l'ouest algérien, depuis les régions de Tacheta et de Zouggara jusqu'à la frontière marocaine : le personnage central des rogations est une vieille femme, yemma 'ai*sh*a, la mère de la vie.

Mais les zones ainsi définies comprennent de nombreux îlots qui en nuançent l'homogénéité ; il faudrait préciser, de plus, à l'intérieur même de ces zones, la présence de rogations enfantines ou de rogations conduites par les femmes mariées : la même carte devrait s'étendre également au Maroc où les mêmes nuances distinguent entre elles les traditions populaires des tribus et des groupes de villages d'origine différente.

30. JAUSSEN : *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 236.

Cependant, là encore, malgré la diversité des faits recueillis, l'unité essentielle du rite apparaît nettement. En effet dans tous les exemples, qu'ils aient été recueillis en Europe orientale, dans le Proche-Orient ou en Afrique du Nord, les paysans affirment que le rite qu'ils accomplissent — ou qu'ils accomplissaient naguère — est celui de la « fiancée de la pluie », et c'est bien le nom que porte le personnage central de ces rites : fillette déguisée ou poupée faite d'un objet domestique rattaché à un contexte de fécondité et de féminité.

La clé de voûte des rites du Proche-Orient et d'Europe orientale nous est peut-être fournie par l'ancienne fête de la Grèce antique, les « Daedala » dont il est possible de rapprocher le nom, incompris maintenant, de la « Dodola » en Europe orientale.

Pausanias[31] décrit minutieusement ces fêtes célébrées en souvenir de Zeus qui, pour ramener à lui Héra fit faire une image de bois qu'il traita en mariée. Les habitants de Platée en Béotie célébraient cette fête tous les six ans, mais aussi plus souvent : ils taillaient des images de bois de chêne qu'ils brûlaient en grande cérémonie tous les soixante ans au sommet du mont Cithaeron là où, d'après les traditions, Zeus s'était uni à Héra pour la première fois. Le cortège, composé des principaux magistrats de la cité, acompagnait jusqu'au bûcher l'idole de bois parée comme une mariée.

Nous retrouvons dans cette cérémonie grecque le thème du mariage sacré de la hiérogamie, que nous avons étudié à l'aide d'exemples pris en Algérie, nous y trouvons aussi le thème familier du sacrifice nécessaire à l'union des deux principes cosmiques, union dont le signe est la pluie. L'exemple ancien des « Daedala » n'a pas d'autre mérite que de montrer la confusion en un seul personnage, des deux manifestations connues en Méditerranée, de la « fiancée du ciel ».

Mais, contrairement à ce que l'on pourrait penser, cette ancienne cérémonie telle qu'elle est décrite par Pausanias n'est pas la plus représentative de la pensée archaïque méditerranéenne. Déjà, des explications pseudo-historiques, des « aitia », essaient de la rendre intelligible dans un contexte social qui sans doute s'est beaucoup modifié.

31. PAUSANIAS : *IX Boeotia*, ch. III.

Pausanias signale[32] que l'architecte Daedalus, le constructeur du labyrinthe, tirait son surnom des fêtes « Daedala ». A cette époque, le labyrinthe n'était plus qu'un souvenir légendaire et nul voyageur ne pouvait le situer avec certitude. Mais l'apparentement affirmé par Pausanias entre la hiérogamie du mont Cithaeron et l'offrande d'une vierge à un monstre taurin nous amène à penser que, peut-être, dans les traditions populaires sinon dans les spéculations des philosophes l'unité était affirmée entre les deux noces sacrées, les deux dévotions au même principe ouranien : Zeus ici, le Taureau ailleurs.

Il n'est pas inutile de signaler, en dehors du cadre de cette étude et pour les africanistes que l'architecte Daedalus pouvait retracer sa généalogie jusqu'aux Métionides — l'ancienne dynastie royale d'Athènes — jusqu'à Cecrops, premier roi d'Athènes, né de la terre, dont les traditions disaient qu'il était moitié homme et moitié serpent, comme (en Afrique) Lébé le grand Ancêtre des Dogons. La taille rituelle de l'idole de bois de Platée, la cérémonie des Grandes Daedala qui se célébraient tous les soixante ans se retrouvent dans le rituel du Sigi décrit par Marcel Griaule chez les Dogons des falaises de Bandiagara au Mali[33]. Là encore, les hommes doivent expier d'anciennes fautes commises, mériter l'alliance des Invisibles par le renouvellement des rites, la taille d'un nouveau masque, la consécration d'autres initiés. De même que les Daedala étaient célébrées par plusieurs cités grecques, les rites du Sigi sont accomplis simultanément par plusieurs groupes voisins.

Tous ces faits s'articulent autour d'une même notion : nécessité de confectionner un masque que l'on offre à l'Invisible en réparation de la rupture d'un interdit.

Cette offrande d'un masque semble symboliser la dévotion d'une entité invisible.

Nous avons vu que des rites d'aspersion accompagnaient la « fiancée du ciel » quel que soit le symbole choisi ; parfois, les rites d'aspersion sont considérés comme des rites de pluie : l'Invisible ou son substitut sur terre reçoit de l'eau afin qu'il soit obligé de renvoyer son contre-don, la pluie aux

32. PAUSANIAS : *II Corinthe*, ch. VI, 5, et *I Attica*, ch. V, 3.

33. M. GRIAULE : « les Masques dogons », *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, t. XXXIII, Paris, 1938, p. 166, et Sq.

hommes ; c'est en fait un contrat passé sous une autre forme mais dans le même esprit que les autres contrats rituels.

Dans les régions de Tacheta et de Zouggara, dans la vallée du Chélif, en Algérie, c'est un « homme de l'Invisible » ou un simple d'esprit qui est arrosé ou jeté à l'eau. La même coutume se retrouve en Europe orientale, où le pope du village est arrosé ou jeté à l'eau.

Ces faits d'aspersion rituelle au moment des rogations de la pluie recouvrent donc la même aire méditerranéenne, avec les mêmes prolongements géographiques que les faits cités précédemment.

Nous retrouvons également la même conception des jeux agonistiques considérés comme générateurs de pluie et, de ce fait, célébrés au printemps. Herman Usener a montré que de tels combats étaient très répandus dans la civilisation occidentale. Les combats de gladiateurs chez les Etrusques puis chez les Romains ont la même origine. De même des combats opposant deux troupes de jeunes gens ont été observés en divers lieux en Italie notamment, à Pise, Sienne et Florence jusqu'au XVIe siècle.

Usener tombe dans l'erreur habituelle en considérant que ces combats symbolisent l'opposition du printemps et de l'hiver, la victoire du printemps. Nous avons vu que telle n'était pas l'opinion des paysans, pour qui ces jeux ont encore une signification : en effet, pour eux, ce qui importe le plus, c'est la valeur oraculaire du jeu, la décision de l'Invisible qu'il faut emporter ; le printemps est inéluctablement vainqueur de l'hiver ; ce qui est moins sûr, c'est la fortune de la saison nouvelle, la prospérité née de la pluie ou la sécheresse : ce qu'indiquera le clan vainqueur d'est ou d'ouest, des célibataires ou des hommes mariés.

Il n'est donc pas étonnant de voir Perséphone, à Olympie — dont l'histoire est tellement liée aux rites agraires en Méditerranée —, jouer à la balle avec ses compagnes les Nymphes [34]. De même les « Arrephoroi » — les jeunes filles liées par le culte d'Athéna à des rites agraires et de tissage — jouaient à la balle en l'honneur d'Athéna dans le mois de Skirophorion (juin) [35].

34. George THOMPSON : *Studies in Ancient Greek Religion.*
35. PAUSANIAS : *I Attica*, ch. XXVII, 3, et *III Laconia*, ch. XIV, 6.

Chez les Spartiates, deux équipes d'environ quinze joueurs se plaçaient sur le champ des Platanes. A un signal donné, ils se jetaient sur le ballon et l'équipe qui l'avait en sa possession au moment de l'arrêt du jeu était victorieuse. Comme le remarque H. Mitchell : « Il ne semble pas qu'il y ait eu de coups au but ni de marque de points ; c'était une simple lutte pour la possession de la balle [36] », comme certains jeux de balle traditionnels des paysans d'Algérie.

Encore plus près de nous dans l'espace, saint Augustin parle de la fête des *caterva* — des équipes — célébrées chaque année à la même époque, au cours de laquelle les habitants de Caesarea — Cherchel — divisés en deux camps combattaient en se jetant des pierres [37].

Tous ces exemples se trouvent prolongés dans le temps par les traditions populaires d'Algérie. Tous les faits cités ici, empruntés à l'Antiquité méditerranéenne, s'organisent autour d'une même pensée, d'une même conception de l'agôn générateur de fécondité parce qu'il précède l'union des deux principes. Il doit aussi être chargé d'une violence nécessaire car il marque ici la fin d'une saison de transition entre les deux cycles de l'année où les morts, liés par les rites et les sacrifices des hommes vont exécuter leur part de contrat en apportant la fécondité sur terre, en souvenir de l'alliance établie et de la foi jurée.

36. H. MITCHELL : *Sparte et Spartiates*, Payot, Paris, 1953, p. 150. *Cf.* également Jean HUMBERT : *Hymne à Déméter*, Paris 1946, v. 265, p. 50.

37. Saint AUGUSTIN : *De Doctrina christ.*, IV, 24, 33.

CHAPITRE IV

ANEBDU
LE COMMENCEMENT

Si tu ne purifies pas et si tu ne
mouds pas, tu ne mangeras pas.
C'est la parole de Démeter à Triptolème.

DIEGENIANUS, *Centuries*, I, 84,
Paroemiogr. gr., I, p. 254.

Le nom donné à cette période : « anebdu » — le commencement — indique son importance dans le cycle annuel. Bien des auteurs ont pensé que ce « commencement » n'était pas autre chose que le commencement des moissons, comme si le labour, par exemple, n'était pas lui aussi un commencement. Il s'agit en réalité de l'expression de toute une philosophie qui a choisi les symboles empruntés à la vie et à la mort des céréales, plutôt qu'à des images qu'il eût été possible de choisir dans l'arboriculture ou dans l'élevage, également présents dans le champ de l'expérience immédiate. La moisson est un commencement parce que la mort des céréales est le premier terme d'un cycle évolutif qui passe, après différents épisodes, par l'enfouissement dans le champ labouré, pour aboutir à la résurrection du printemps.

C'est autour de cette notion de la mort du champ conçue comme l'indispensable préliminaire de tout cycle d'existence que vont s'articuler les symboles et les rites de la moisson, comme aussi les différentes opérations qui en sont la projection sur le plan des gestes de la vie quotidienne et des techniques.

Le cycle humide a été marqué par des rites impliquant la collectivité entière, du partage des taureaux d'automne

au partage des champs. La terre a été divisée entre les chefs de famille de la Cité dans le cadre de la propriété collective ; ailleurs le droit de chacun a été affirmé à nouveau publiquement par les labours.

Après la pluie de Nisan, un nouveau cycle s'ouvre dont la moisson est le noyau essentiel, entouré de rites particuliers destinés à désacraliser les céréales dans les champs et à les faire entrer dans la nourriture des hommes.

Les rites du cycle sec sont des rites familiaux en Afrique du Nord comme ils le sont encore, comme ils l'ont toujours été dans le reste de la Méditerranée [1].

Aucune décision des Assemblées de village ne précise la date des moissons ; chacun enlève poignée par poignée et souvent un à un les épis mûrs, afin d'éviter le dépiquage spontané et précoce des parcelles mieux exposées au soleil.

Hésiode situait le commencement des moissons au lever héliaque des Pléiades, soit dans la seconde quinzaine de mai, époque que les Grecs ont toujours considérée comme le commencement de l'été [2]. Ce signe des étoiles est connu des paysans du Nord de l'Afrique comme l'attestent de nombreux dictons, cependant, le changement de couleur des épis sous le soleil, leur maturation lente puis rapide sont toujours considérés comme le plus sûr des calendriers.

L'absence de rites collectifs n'enlève en rien de leur importance aux gestes qui accompagnent et suivent la moisson. Comme les autres rites agraires, ils sont tout tressés de représentations symboliques, de la coupe des céréales, à l'emmagasinage des grains, représentations qui les mettent en rapport avec le tissage, la poterie et les rites de passage.

Le moissonneur

Alors que souvent le maître du champ et les hommes de sa famille suffisent à labourer la parcelle familiale ou le champ attribué par le sort, les moissons exigent le concours d'une main-d'œuvre auxiliaire étrangère ; car, surtout pour l'orge, elles doivent être accomplies rapidement.

1. Martin P. NILSSON : *Greek popular religion*, p. 26.
2. DAREMBERG et SAGLIO : *Dict. des Antiquités*, s.v. « Rustica Res », p. 906. HÉSIODE : *les Travaux et les Jours*, v. 383-387.

Pour des raisons économiques et démographiques évidentes et souvent exposées dans les traités de géographie humaine, au moment des moissons, une main-d'œuvre saisonnière se déplace de la montagne, aux récoltes tardives, vers la plaine où les céréales mûrissent précocement.

Il en est ainsi dans toute l'Algérie où les hommes des Bäni Snus et des Hautes Plaines se déplacent vers l'Oranie, ceux du Zakkar et du Chenoua vers les plaines de l'Algérois, ceux du Guergour et de l'Aurès vers les régions fertiles du Constantinois ; les travailleurs marocains fournissent l'essentiel de la main-d'œuvre en Kabylie d'où les hommes partent vers les salaires plus élevés de l'industrie française.

Les modalités statistiques et économiques n'entrent pas dans le cadre de cette étude des bases de la pensée d'un peuple, j'ai en effet observé que les travailleurs saisonniers adoptaient la pensée et les coutumes de leur employeur musulman et ne suivaient leurs propres traditions que dans les exploitations agricoles possédées par des Français indifférents aux rites. Dans ce dernier cas, ces manifestations n'altèrent en rien les traditions populaires voisines, d'autant que d'un bout à l'autre du nord de l'Afrique du Nord la pensée populaire est une, présentant seulement des différences d'expression à l'aide de symboles analogues. Les travailleurs saisonniers venus du Maroc ou de Tunisie ne se sentent en aucune façon étrangers dans l'une ou l'autre des régions d'Algérie.

Les ouvriers sont, le cas échéant, recrutés sur les marchés où ils se groupent par équipes de même origine. L'employeur s'entendra avec eux sur le salaire qui est en général fixé tacitement par région chaque année, en fonction de la physionomie du marché de la main-d'œuvre, et qui varie tout au long de la saison. Le salaire est fixé en argent, l'abri et la nourriture viennent s'y ajouter ; ce dernier élément nous dit assez que dans les exploitations de petite et de moyenne importance, les ouvriers participent à la communauté familiale dont ils partagent le pain. Mais dans bien des régions, l'observance du contrat d'entraide suffit à assurer le déroulement de la moisson dans les délais nécessaires.

Qu'il soit propriétaire du champ, ouvrier agricole salarié, ou travailleur bénévole aux termes d'un contrat d'entraide, le moissonneur, d'un bout à l'autre du nord de l'Afrique,

porte la même tenue. Comme le laboureur, il est coiffé et chaussé, mais la pièce importante de son vêtement qui le distingue du laboureur, est un tablier fait avec la peau d'une chèvre ou d'un chevreau noirs, le protégeant de la poitrine aux genoux ; ce vêtement se porte accroché au cou et ceint à la taille par des cordelettes de diss ou d'alfa. En outre, une sorte de brassard de cuir recouvre la face interne du bras gauche, du milieu du bras au poignet : le pouce gauche est enfermé dans un doigtier de roseau, parfois le pouce et l'index sont ainsi protégés par des doigtiers distincts, voire même tous les doigts de la main gauche.

Dans la région du Zakkar et du Chélif comme dans tout l'ouest algérien, le brassard de cuir est remplacé par un brassard fait de baguettes de laurier-rose, articulées sur des cordelettes de diss ou de palmier nain. Dans la basse vallée de la Soummam, le doigtier est inconnu.

La main droite tient la faucille. Dans les régions étudiées, il m'est apparu impossible de distinguer plusieurs types locaux de faucilles aussi distincts entre eux, par exemple, que les araires, aussi nettement localisés : ceci nous montre qu'il ne faut attacher à ces répartitions d'objets qu'une importance très relative. La plus répandue est la faucille d'un type commun au nord de l'Afrique, à la Méditerranée orientale et au Proche-Orient, dont le modèle n'a que peu changé depuis l'introduction des céréales ; elle est généralement fabriquée par les forgerons, souvent remplacée aussi par la faucille achetée chez les quincailliers, d'un modèle répandu en Europe Occidentale en forme de croissant : il existe aussi de plus en plus dans le commerce des faucilles du premier type — dit « indigène ».

Cet équipement est celui de tout moissonneur, il lui est personnel et n'est jamais fourni par le maître à ses ouvriers.

Le tablier de peau du moissonneur mérite, comme les chaussures du laboureur, une attention particulière.

Hors l'occasion solennelle des moissons, il est le vêtement ordinaire du forgeron et du tailleur de pierres, ceux-là mêmes qui, aux termes d'un proverbe kabyle, partagent avec le chasseur et le boucher la malédiction de mourir pauvres, aveugles ou sans enfants. Ce tablier est fait avec la peau d'un chevreau noir ou d'un jeune bouc, égorgé, nous le verrons

plus loin, au moment de la consécration de l'aire à battre. Comme dans le cas du tablier de peau des artisans que je me propose d'étudier ailleurs, il est le signe tangible d'un sacrifice de propitiation, d'un contrat passé avec l'Invisible.

Porté par le moissonneur, ce tablier situe mieux la place exacte occupée par les moissons dans les traditions populaires : un acte redoutable de désacralisation de la terre, aussi redoutable que la manipulation du feu ou la taille des pierres vives.

Dans un esprit bien éloigné sans doute de l'islam des envahisseurs hilaliens, l'islam maghrébin tout pénétré de pensée shi'ite a assimilé le moissonneur au combattant de la Guerre sainte. « Tous les moissonneurs sont considérés comme purs, parce qu'ils sont agréés par Dieu. La moisson est une guerre sainte; celui qui meurt la faucille à la main va tout droit au paradis » ; c'est ce que m'a dit près de Ténès un errant, mendiant de Dieu. Nous trouvons une même conception dans un chant d'amour des Aït His*h*äm en Grande Kabylie :

Je supplierai les cultivateurs qui restent tout le jour dans le champ,
Ils ont en main des faucilles avec le tablier de cuir
Ils essuient la sueur
Le Paradis leur apparaît
Ils font la prière avec le Prophète.

La faucille comme le soc est un protecteur contre les mauvais génies. Chez les Bäni Snus elle est suspendue, enroulée dans le tablier de peau, derrière le métier à tisser, afin de protéger le tissu, de fibre de palmier nain et de laine, contre le mauvais œil. Nous avons vu son nom placé en tête de l'invocation que récite la femme qui veut délivrer ses vaches des « voleuses de lait ».

En Grande Kabylie, chez les At Yenni, elle est associée aux rites qui accompagnent le septième jour après la naissance, jour de la dation du nom. Ce jour-là, l'enfant cesse de coucher par terre séparé de sa mère par le grand peigne à carder : il est langé pour la première fois et mis dans son berceau en branches d'olivier ou de grenadier. La mère peut alors reprendre sa longue ceinture de laine : quelqu'un de sa

parenté — sans précision de degré ou de sexe — se ceint les reins d'une corde de diss et prenant à la main une faucille, il saisit de la main gauche restée libre l'extrémité de la ceinture de laine dans laquelle la femme s'enroule. Ceci a pour but d'écarter les génies et d'empêcher que ceux-ci « frappant » la femme ne lui cause un accident post-natal.

La faucille étant l'instrument principal de la désacralisation du champ est devenue le symbole de toute désacralisation, donc de toute protection contre les forces dangereuses de l'Invisible.

L'inauguration des moissons

Dans l'ouest algérien et d'une façon générale, dans toutes les régions arabophones, il n'est pas rare de voir se dérouler un pèlerinage au moment de la maturation des premiers épis, avant les moissons à proprement parler.

Dans la fraction Tal*gh*ut des Bäni Frah, la famille Wail de la *kh*aruba des Tg*h*animt, qui en automne ouvre les labours, se rend en pèlerinage au sanctuaire du saint protecteur de la fraction, Sidi bel-Ahsen, dans la région de Buhläl, fraction Hayuna et y offre un sacrifice. De même, dans la région de Tacheta, se déroulent des pèlerinages analogues à ceux qui précèdent les labours : le premier à Sidi Mo*kh*fi de Wäd-el-Kebir, du dimanche soir au lundi, le second à Sidi Bernus, du jeudi soir au vendredi.

Ces pèlerinages n'ont pas d'autre but que l'offrande et la consommation rituelle des prémices. Le même rite a plus généralement lieu dans le cadre familial. Le maître de maison va dans le champ et cueille les premiers épis mûrs. L'orge ainsi recueillie est séchée au feu, passée au moulin de pierre, puis pétrie avec du beurre ou de l'huile ; elle peut aussi être consommée directement après avoir été légèrement grillée au feu, comme chez les Bäni Wu*gh*lis de la vallée de la Soummam, c'est « ta*sh**sh*wat » — le grain de la première gerbe. Chez les Bäni Snus de la fraction des Azaïl, les premiers épis servent à la confection d'un pain particulier : « a*gh*rum ahabul » ; chez les Bäni Hawa de la région de Ténès à une bouillie épaisse dite « t*sh*i*sh*a » qui porte aussi le nom de « iuzan » au Chenoua et dans tout le massif de Zakkar.

Comme dans tous les repas solennels, comme pour les labours, maîtres et ouvriers réunis consomment les prémices en un repas pris le matin, le jour de l'ouverture des moissons. Nous retrouverons ce repas préliminaire, réplique de celui qui précède les labours aux marches de la Grande Kabylie, dans la région de Palestro où vivent des Arabes berbérisés, les *Kh*a*sh*na et les Bäni *Kh*alfun. Dans l'est algérien, plus au sud, les même coutumes se retrouvent en bordure de l'Aurès : près de Bellezma, par exemple, le repas servi aux moissonneurs comprend une farine sans levain cuite dans du beurre salé et pétrie avec de la pâte de dattes « rfis ».

A travers ces préparations culinaires différentes, nous trouvons une même pensée : assurer la consommation des prémices en les altérant le moins possible, c'est-à-dire en les préparant sans levain, et assurer la conservation des céréales à venir à l'abri de toute humidité, en grillant les prémices et en y incorporant des produits stables : huile, beurre salé, pâte de dattes.

Je n'ai trouvé que dans un seul cas une inauguration solennelle des moissons, réplique de l'ouverture des labours : chez les Bäni Snus, dans la fraction des Bäni 'a*sh*ir, au village berbérophone des Bäni Zidaz, la même famille qui inaugure les labours — les Uläd Mrah — ouvrent les moissons le même jour de la semaine, un jeudi.

Partout ailleurs, d'une façon générale, il n'existe pas d'impératif social conférant le privilège de l'inauguration des moissons à une famille déterminée : tout au plus, comme chez les Bäni Ra*sh*ed de la région de Duperré, le premier coup de faucille est donné par le chef de famille ; mais cette prescription n'a rien d'absolu, pas plus que le fait analogue de la région de Nédroma où la première gerbe est coupée par un mrabe*th* ou par un homme réputé pour sa piété et sa vie exemplaire.

Dans la région de Sebdou, chez les Bäni Snus, les moissons commencent toujours un jeudi ou un samedi et, quelquefois, plus rarement, un lundi comme au village de Tefessera des Azaïl, dans la même région. Ces jours sont également considérés comme favorables dans toute la région de Zakkar. En Grande Kabylie, où il n'y a pas inauguration des moissons à proprement parler, le choix du jour est fixé par cha-

cun des chefs de famille. Pour la même raison, il n'existe de formule d'inauguration que chez les Bäni Snus et dans l'ouest algérien; elles ne sont que des variantes du « bismillah » — au nom de Dieu — employé par tout musulman pieux au début de toute action. En voici deux exemples : le premier chez les Bäni Hawa :

« Bismillah
ya netek la'alik ya llah. »

Au nom de Dieu
nous nous fions à toi ô Dieu.

La seconde chez les Bäni Snus :

« Bismillah
ya rebbi ta'una. »

Au nom de Dieu
ô Seigneur aide-nous.

Le contrat d'entraide

Le labour, prise de possession de la terre, ne peut être accompli que par le chef de famille; la moisson au contraire est l'une des occasions de l'année agraire où va entrer en application le contrat d'entraide commun à toutes les sociétés des régions étudiées : la « twiza » ou « tiwizi ».

Le contrat de « twiza » ou aide gratuite à charge de réciprocité existe tacitement entre gens d'un même quartier de village ou d'une même fraction de tribu. Le même groupe humain, issu d'un ancêtre commun et augmenté d'adoptés, se réunit au moment des mariages où chacun des membres fournit des prestations alimentaires, au moment des funérailles où il faut creuser la tombe, préparer les pierres et fournir aussi des prestations alimentaires, au moment d'un meurtre où les hommes se groupent en communauté de vengeance. Cette structure sociale, que je me propose d'étudier ailleurs de façon plus détaillée, se retrouve d'un bout à l'autre de la Méditerranée, d'un bout à l'autre aussi de son histoire.

Au moment des moissons, les même familles se réunissent, car le succès de cette opération dépend de sa rapidité : le blé, et plus encore l'orge, risquent de s'égréner, au premier vent chaud.

La communauté humaine conçue comme la réunion des descendants d'un ancêtre commun — une communauté cultuelle — réagit en face d'un impératif né de conditions matérielles, mais, comme nous le voyons, elle n'est à aucun moment suscitée ni déterminée par ces conditions et ne l'a jamais été. Les familles qui s'unissent en ces occasions sont celles-là mêmes qui ont fortifié leur alliance par les sacrifices partagés en commun devant le sanctuaire du Saint Protecteur ou de l'ancêtre fondateur, en son nom, en son invisible présence.

Le maître de maison prend pour la circonstance le nom de « bab en twizi » (Grande Kabylie) — maître de la tiwizi. Il doit fournir à ces aides bénévoles une nourriture abondante et tout particulièrement de la viande au repas du soir. Cette dernière prescription nous fait mieux comprendre le caractère d'alliance de cette communauté d'entraide qu'un sacrifice quotidien va renforcer pendant sa durée.

L'emploi d'ouvriers salariés entraîne, nous l'avons vu, la fourniture des aliments pendant les journées de travail, mais il ne s'agit que d'un contrat temporaire d'alliance de maître à serviteur impliquant pour le maître le devoir de protection.

Les moissons

Appelés par les prières des hommes et par les rites, les morts ont apporté sur terre la fécondité des moissons nouvelles. Les champs sont pleins de leur présence, les hommes vont les désacraliser. Moissonner est une opération dangereuse dont le but est la dispersion de la force sacrée. Cette dispersion est assurée par deux attitudes différentes : dans l'ouest algérien une animation joyeuse doit régner parmi les moissonneurs. Certains propriétaires, dans la région de Tacheta et de Zouggara, font venir des musiciens et des danseuses dont les airs et les pas rythment le travail des moissonneurs, qui reprennent en chœur les refrains connus. Chez les Bäni Snus, certains chants de moissonneurs évoquent

le souvenir des danseuses qui, naguère, égayaient le travail des hommes; voici un couplet de l'un de ces chants :

« Aywa ywa aywa ywa
laroji el-hamina
laroji aya Mna
aywa ywa aywa ywa
aywa ywa aywa ywa
laroji a Fa*th*ma. »

Aywa ywa aywa ywa
danse Hamina!
danse Mena!
aywa ywa aywa ywa
aywa ywa aywa ywa
danse Fatma.

« E*shsh*wala lgemh 'alia a zzawya. »

Ô les moissonneurs, le blé est haut, ô Zaouia!

(allusion à l'institution pieuse — ici une zaouia — à laquelle il faudra donner un dixième de la récolte [l-'a*sh*ur-]).

Nous retrouvons ces chants et ces danses dans la région d'Azazga en Moyenne Kabylie et, avant 1952, dans quelques villages autour d'Akbou dans la même région.

En Grande Kabylie les chants de « tiwizi » sont joyeux et pleins d'allusions malicieuses à l'avarice du maître de maison auquel on conseille de veiller avec soin au repas du soir :

« A bab en twzi
serh-a*gh* a ulidi
tura t-tamedit
heggi-dd imensi. »

Ô maître de la tiwizi
laisse-nous aller, mon fils
maintenant c'est le soir
prépare le dîner.

J'ai recueilli les quatre couplets et le refrain de ce chant en 1952 chez les At Yenni. Hanoteau en a recueilli une version identique vers 1865 qu'il a publiée dans ses *Poésies*

populaires de la Kabylie du Djurdjura[3], ce qui prouve une remarquable continuité des faits et des rites qui touchent l'agriculture, et une admirable conservation de la poésie kabyle à tradition orale.

Dans la partie inférieure de la vallée de la Soummam, dans la région d'Oued Amizour, l'attitude des moissonneurs est différente en face des forces sacrées qu'il faut disperser; ils accompagnent en effet leur travail de chants pieux, appels à la clémence divine en faveur des trépassés et de ceux qui travaillent dans les champs :

« *Rebbi aya habib*
*a win dj*etrasu l-'afu
Kra illan da-as i'afu (ter)
ata'afu di l-waldin enneg*h*
di kra illan d-afellah. »

Ô Dieu! ô ami!
Ô Celui dont j'attends le pardon
Tous ceux qui sont ici seront pardonnés (ter)
Pardonne à nos parents
Et à tous ceux qui travaillent dans les champs. »

« Parents » étant pris ici au sens très large de prédécesseurs, d'ancêtres.

Ces deux attitudes en face du sacré qui entoure la moisson se retrouvent dans ce que nous savons des traditions populaires de la Méditerranée ancienne. G. Maspéro dans son *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*[4] nous décrit les moissonneurs d'Egypte et de Syrie avançant en ligne pendant qu'un flûtiste joue ses airs les plus entraînants, qu'un chanteur donne de la voix et rythme les mouvements en frappant dans ses mains. En Grèce c'était, semble-t-il, l'attitude pieuse qui dominait, Théocrite a transcrit un de ces chants de moissonneurs qui commence par une invocation à Déméter[5].

Dans le Nord de l'Afrique, les moissonneurs en nombre impair avancent dans le champ, du bas vers le haut si le

3. Hanoteau : *Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura*, p. 437.
4. G. Maspéro : *Hist. ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, p. 342.
5. Théocrite, X, 42 *sq.*

champ est en pente, dans le sens de la plus petite dimension si c'est un champ rectangulaire, d'ouest en est dans la mesure du possible. Ils se déplacent en boustrophédon, le chef d'équipe qui porte en Kabylie le nom de « anniär » se tient à l'une des extrémités de la ligne des moissonneurs : vers le milieu du champ, au premier passage.

La poignée d'épis moissonnés est mise dans le creux du bras gauche, la brassée est ensuite liée et jetée à terre, les épis tournés est-ouest.

Les vieux auteurs arabes spécialistes des questions agricoles comme Ibn-el-Awam recommandent cette orientation : « Il faut tourner l'épi du côté du levant et l'extrémité coupée par la faucille à l'aspect du couchant, rien ne sera gâté si les choses sont ainsi disposées[6]. » Cette orientation qui est celle des tombes et des victimes sacrificielles est aussi celle, nous le verrons plus loin, que les paysans de Moyenne Kabylie et de la vallée de la Soummam donnent à la dernière gerbe.

Les épis sont généralement coupés aux deux tiers de leur hauteur, comme cela se faisait dans l'Antiquité méditerranéenne pour ne pas fatiguer inutilement les batteurs et les vanneurs : ce motif était du reste déjà invoqué par Xénophon dans ses *Economiques*[7].

La moisson se déroule du lever au coucher du soleil. Pour un même champ elle ne doit durer qu'une journée : le maître du champ augmente en conséquence ses aides bénévoles ou ses ouvriers salariés. Le soir, au coucher du soleil, vont se dérouler les rites du dernier carré, de la dernière gerbe, rites qui partout sont empreints de la même gravité, du même adieu aux morts qui, après avoir apporté la fécondité, vont retourner sous terre.

Le dernier carré, la dernière gerbe

Dans toute l'Algérie, dans toute l'Afrique du Nord, la moisson du dernier carré d'un champ, la coupe de la dernière gerbe prennent l'aspect d'épisodes d'une mise à mort rituelle

6. IBN-EL-AWAM : *Kitab el filahah*, t. II, p. 322, ch. XXIX, art. 1.
7. XÉNOPHON : *Economiques*, XVIII.

assurant le départ des âmes qui ont donné la fécondité. Les chants des moissonneurs changent à ce moment précis, prennent un caractère religieux, pleins d'allusions à la résurrection et à la vie future.

Chez les Bäni Snus, lorsque les moissonneurs entrent dans le dernier carré du champ, ils psalmodient :

« Mut, mut ya lfeddan
wila mut yahyi-k allah
la'am jai in*sh* allah. »

Meurs, meurs ô champ
Si tu meurs Dieu te fera vivre
L'année prochaine si Dieu veut.

La dernière poignée est coupée par le chef de famille, elle porte le nom de « qabda » — d'une racine QBD : la poignée ; ce faisant, il prononce la formule suivante :

« Hamdullah !
la aqba la'am aji
illa hna hayen. »

Louange à Dieu!
A l'année prochaine
Si nous sommes vivants!

Dans le groupe des villages des Azail de la même tribu, le chef de famille prononce la même formule avec une variante :

« Hamdullah !
la aqba la'am aji
in*sh* allah
llaq ihraq lihud u *kh*elli l-'ansara. »

Louange à Dieu!
A l'année prochaine
S'il plaît à Dieu
Que dieu brûle les Juifs et laisse les chrétiens.

Je ne suis pas sûr que cette variante ne puisse à son tour varier en fonction des circonstances et des interlocuteurs.

Il tend ensuite cette gerbe à l'un des moissonneurs qui en

sépare les épis et les lui présente deux à deux. Le maître du champ tresse ainsi la dernière gerbe ; si elle comprend un nombre impair d'épis le présage est heureux, car « Dieu est unique et aime l'impair ».

La dernière gerbe est tressée en forme de diadème elliptique, chez les Bäni Snus, elle porte le nom de « la 'alama mta lfelaha » — l'emblème des travaux des champs — et, au village berbérophone des Bäni Zidaz, dans la même région, elle est dite « la'alamet i-ussugwass im*dh*en » — l'emblème de l'année écoulée.

Après la prise de possession de la terre par le premier sillon « la'alem », la dernière gerbe clôt le cycle, elle est la réponse au premier labour.

Dans la vallée du Chélif, chez les Bäni *Gh*omeriän, les moissonneurs abordent le dernier carré en psalmodiant un chant plein du même espoir de résurrection :

« Ya msas*h*a l-'ard el bäy*dh*a
*sh*uf mezzin-ha be*th*mar (ter)
hakka tem*sh*i wudur
ççala*th* ala raççul
nerhlu m-eddar l-eddar
hakka tefna l'amar
ma idum illa rebbi
uççala*th* ala raççul. »

Ô toi qui fleuris la terre blanche
Vois comme elle est embellie par les fruits
Ainsi elle s'en va et revient
Prière sur le Prophète
Nous allons d'une demeure à l'autre
Ainsi finit la créature
Seul subsiste Dieu
Et prière sur le Prophète.

Dans la région de Tacheta la dernière gerbe porte le nom de *shsh*wat tellia. Les moissonneurs entrent dans le dernier carré en récitant la profession de foi l'i*sh*ahada, la formule que doit prononcer tout musulman à l'article de la mort, puis ils ajoutent :

« Hakda tafna l-'amar
ma idum illa rebbi. »

Ainsi finit toute vie
Dieu seul subsiste.

Dans la région de Chélif, chez les Bäni Merahba, lorsque toutes les moissons sont terminées, le maître du champ coupe une centaine des derniers épis qu'il tresse pour les susprendre ensuite dans la maison jusqu'à l'année suivante. A ce moment la nouvelle gerbe prendra la place de l'ancienne qui sera mêlée aux semences.

Dans la région de Ténès, à Tawrira, cinq moissonneurs se mettent en ligne face à l'est et coupent de grosses poignées pour que Dieu accorde ses largesses. Ce faisant, ils entonnent un chant particulier :

« Sa'adek, Ya sa'adek ya hlima
Ya 'ali rabitni nabina
ma tathuseb ma tat'aqab
ma ts*h*ufi *gh*ädä *gh*ebina
hakda tams*h*i, tams*h*i,
ala dohor yems*h*i
hakda tems*h*i wa ddur
wa çcala*th* 'ala raççul
hakda tems*h*i lefina
çcala*th* 'ala nnabiyina. »

Bonheur, ô bonheur, ô Hlima
c'est elle qui a nourri notre Prophète
Ne crains point, n'aies pas peur
Tu ne vois pas les malheurs de demain
Ainsi tu pars, tu pars
Comme part la prière de midi
Ainsi tu pars et tu reviens
Et prière sur le Prophète
Ainsi part la barque
Prière sur notre Prophète.

Bien des éléments de ce chant sont à étudier. Ne retenons que les exhortations adressées au « champ » — aux céréales moissonnées, à l'épi — l'invitant à ne pas prendre peur devant l'inévitable, aussi le rapprochement du moment des

moissons avec la prière de midi et le départ de l'épi comparé au départ d'une barque (dans une région montagneuse bordant un fleuve actuellement non-navigable).

Ils terminent en récitant l'is*h*ahada. Puis, lorsque toutes les gerbes sont réunies en un tas unique, le propriétaire choisit quelques beaux épis qu'il tresse. Chaque fraction a son type particulier de dernière gerbe ; partout elle est accrochée dans la maison à l'ouest.

Au Chenoua la dernière gerbe coupée, le maître de maison, la faucille à la main prononce la formule :

« Elhamdullah ya rebbi *kh*las
llah ihat elbaraka. »

Louanges à Dieu, ô Dieu assez!
(Sous-entendu! Tu nous a comblé de tes bienfaits)
Dieu a donné la bénédiction.

En Grande Kabylie, chez les Aït His*h*äm à la fin de la moisson, le propriétaire du champ coupe les dernières javelles : il en retire sept épis, les donne à sa femme et celle-ci les suspend sans les tresser à la poutre maîtresse du toit, symbole du principe mâle et de la présence des ancêtres.

En Moyenne Kabylie, dans la région d'Azagza et jusqu'à la vallée de la Soummam, le maître du champ ou à son défaut le plus âgé des ouvriers, se tourne vers l'est, prend la dernière poignée d'épis et prononce une formule improvisée dit « fatiha », se réjouissant de ce que la récolte soit finie. Puis il couche à terre sa poignée d'épis, la lie aux deux extrémités et l'oriente vers l'est comme une victime qu'on va égorger ; il prend alors sa faucille et coupe les épis par le milieu en simulant un sacrifice, il dit la formule de l'égorgement répétée par trois fois :

« Bismillah llah uakbar. »

De la main gauche, il fait couler une poignée de terre au milieu de la « blessure » des épis afin de représenter le sang répandu, mais aussi pour signifier que la fécondité de la terre retourne à la terre.

La dernière gerbe est ensuite attachée au bout d'un bâton que le maître du champ ramène chez lui comme s'il tenait

un étendard : les épis sont ensuite ôtés du bâton et placés dans la maison au-dessus de la porte.

Les paysans de la fraction de Tifra des Bäni 'amer dans la vallée de la Soummam, après avoir « égorgé » la dernière gerbe, la plante aussitôt en terre « comme si elle venait à nouveau de sortir de terre, prête pour une nouvelle moisson ». Elle est ensuite apportée sur l'aire à battre, mêlée aux autres gerbes.

Dans toutes ces régions, la dernière gerbe est gardée jusqu'à l'année suivante, puis lorsque arrive sa remplaçante de la nouvelle année, elle est brisée et mêlée aux semences.

Chez les Bäni *Gh*omeriän toutefois, elle n'est mêlée aux semences que si l'année a été bonne, dans le cas contraire elle est jetée dans les champs sans être déliée afin que, comme elle, la mauvaise année soit « liée ». En aucun cas, nulle part elle ne peut être brûlée.

Le transport des gerbes

Pour transporter les gerbes du champ à l'aire à battre, il existait deux modes de portage dont l'intérêt est qu'il mettaient en œuvre d'anciennes mesures de capacité. Le premier est utilisé chez les Bäni Snus et dans toute la zone ouest du département d'Alger, plus rarement au Chenoua où les champs sont peu éloignés, c'est un filet en cordelette de palmier nain ou de diss du nom de « shäba » que l'on charge à dos de mulet. Le second est une sorte de bât dit « tinequalin » utilisé en Kabylie jusque dans la vallée de la Soummam.

La poignée d'épis porte en Kabylie le nom de « tadla ». Lorsque le moissonneur en a huit dans le creux du bras gauche, il les pose à terre où elles forment un « amerres », quatre tas de huit forment un « aqtsum » dans la région de Tigzirt, la Grande Kabylie et la vallée de la Soummam et « aneqli » dans la région d'Azeffun et la Moyenne Kabylie.

Quatre « iqetsian » forment la charge d'un âne, cinq la charge d'un mulet : « neqla ».

Six « neqla » forment une « dersa » dans la région d'Azeffun, huit dans la région de Tigzirt ; dans la vallée de la Soummam, la charge d'un mulet est dite « ib*gh*il », elle est composée de six gerbes ou « aqtsun » ; « neqla » représente

deux « ibg*h*hil » soit douze « iqetsian ». Cette dernière mesure est employée pour évaluer le rendement d'un champ. Il est difficile de transformer ces mesures en termes de poids.

Chez les Bäni Snus pour transporter les gerbes du tas de blé « nnader » à l'aire à battre « arenän » les paysans se servent de cloches cylindro-coniques en branches liées entre elles par des cordelettes d'alfa ou de palmier nain : « aqbubet ». Ailleurs, lorsque les gerbes doivent être transportées sur de petites distances, elles le sont à dos d'homme, empilées les unes sur les autres et liées avec des cordes, sans autre précaution.

L'aire à battre

Partout, la préparation d'une aire à battre est une opération technique et rituelle familiale, car chaque famille a son aire à battre distincte, à quelque distance du village, près du grenier en forme de hutte ronde : ta*khkh*am bwalim en Kabylie Maritime *atemmu* (itemma) en Grande Kabylie.

Dans les régions étudiées, nous trouvons deux types d'aire à battre : le premier se trouve de la Kabylie Maritime jusqu'aux Bäni Snus : c'est un emplacement plan, souvent entouré d'un cercle de pierres ou d'une murette de soutènement ; ce type d'aire se retrouve également dans la vallée de la Soummam et dans l'Aurès. Le second couvre la Grande et la Moyenne Kabylie, c'est un emplacement soigneusement aménagé, enduit par les femmes d'un mélange d'argile schisteuse blanche « tumellit », et de bouse de vache « le*kh*bar ».

La préparation est essentiellement un travail de terrassement, un travail d'homme auquel s'ajoute, en Kabylie, un travail de femme analogue au crépissage des maisons, car le revêtement de l'aire est fait comme une poterie crue, avec la première argile recueillie avant même les « izigzawen » — les jours verts —, au début de la maturation des épis dans les champs.

Dès que l'aire est prête, dans toutes les régions de l'Algérie, un sacrifice la consacre. La victime est un bouc ou un chevreau noir que le chef de famille égorge au milieu de l'aire, tourné vers l'est : ce sacrifice porte dans les régions berbérophones le nom de « aderri bunnär » : la viande en est

partagée entre les membres de la famille et, les hommes et les femmes des familles alliées qui ont participé à l'aménagement de l'aire. Des sacrifices analogues ouvrent tous les travaux où l'on creuse la terre : captage d'une source, forage d'un puits ou achèvement des fondations d'une maison.

La peau de la victime du sacrifice de l'aire sert, comme nous l'avons vu, à la confection du tablier des moissonneurs qui est ainsi, plus qu'un vêtement de travail, le signe tangible du contrat passé avec les forces invisibles, scellé par le sang répandu sur l'aire à battre.

Ainsi délimitée par les travaux des hommes et le sang du sacrifice, l'aire à battre vouée aux derniers actes qui suivent la mort du champ et la désacralisation des céréales, occupe une place importante dans les croyances et dans les représentations symboliques.

Le sol de l'aire est sacré, aussi saint, disent les paysans, que le sol d'une mosquée ou d'un sanctuaire : ceux qui y travaillent doivent respecter des règles absolues de pureté spirituelle, de propreté physique et de chasteté.

Les paysans de Grande Kabylie admettent qu'il est possible de faire la prière orthodoxe de l'islam, chaussé des « i*sh*i-fa*dh* » de labour, si l'on est sûr que le bœuf qui a fourni le cuir a été égorgé rituellement : cependant il est impossible de pénétrer chaussé sur l'aire à battre lorsque l'orge y est déposée; cette même règle peut ne pas être suivie pour le blé, plus « récent » en Méditerranée, donc moins sacré que l'orge.

Ceux qui travaillent sur l'aire à battre doivent être chastes. Dans tout l'ouest algérien les hommes dorment sur les aires jusqu'à la fin du dépiquage, pour observer plus commodément cette prescription.

Aucune femme ne peut fouler le sol d'une aire à battre si elle n'est pas vierge ou en état de pureté. Nous comprenons mieux les nombreuses légendes d'Algérie dont le thème se retrouve à 'aïn Merra, chez les Bäni Merahba limitrophes de la vallée du Chélif : un roi voulait violer sa fille sur une aire à battre alors que l'orge s'y trouvait entassée, il se trouva changé en pierre ainsi que sa victime et le tas d'orge.

Tous les rites, tous les interdits relatifs à l'aire et au dépiquage tendent à écarter les âmes des morts qui, congédiées

lors de la coupe de la dernière gerbe, ne doivent pas venir sur une aire à battre et risquer d'y être meurtries.

Il est interdit d'y siffler, puisque siffler attire les génies et que les âmes des morts ont parfois, comme les génies, lorsqu'elles se manifestent, la plainte des colombes ou la voix pépiante des oiseaux. Il est interdit également d'y prononcer des mots de mauvais augure comme : noir, aiguille, pointe, charbon. Ces mots sont du reste bannis de la conversation des paysans courtois et remplacés par des euphémismes[8].

Les enfants ne peuvent y venir afin de ne pas souiller l'aire par inadvertance, mais aussi parce qu'ils sont des êtres magiquement faibles, des âmes encore mal ancrées dans la chair et qu'ils supporteraient difficilement de traverser l'aire qui est, comme le carrefour ou le marché, un lieu de dispersion des forces invisibles.

Tout cela est résumé en un seul vers de l'*Iliade* qui chante « les aires sacrées[9] » avec tout ce que le terme de « sacré » comporte de redoutable pour l'homme.

Le dépiquage

Dans l'ouest algérien de nombreux pèlerinages ont lieu après les moissons, avant le dépiquage ; leur contenu symbolique est trop évident pour qu'il soit nécessaire de leur consacrer une étude particulière. Il s'agit dans tous les cas de la désacralisation des prémices et d'un renouvellement du contrat d'alliance avec l'Invisible, avant les opérations dangereuses qui accompagnent la moisson.

Chez les Bäni *Gh*omeriän, le pèlerinage de Sidi 'Abdallah u-Musa prend l'aspect tout particulier d'un commencement de cycle annuel.

Cette cérémonie a lieu avant le dépiquage et seuls s'y rendent les habitants des bourgs de Rouina et de Kherba. La

8. W. Marcais : « l'Euphémisme et l'antiphrase dans les dialectes arabes d'Algérie », in *Orientalische Studien Théodor Nöldeke Gewidmet*, 1906, p. 425 *sq.*
Monchicourt : « Répugnance ou respect relatifs à certaines paroles ou à certains animaux », *Revue tunisienne*, XV, 1908, p. 5.
Westermarck : *Ritual and belief in Morocco*, t. II, p. 26 *sq.*

9. *Iliade*, V, 499.

fraction M*gh*arsa de Rouina apporte son offrande, un taureau noir particulièrement vigoureux, la fraction Lehrär, de Kherba, offre un taureau rouge. Arrivés devant le sanctuaire, les deux taureaux sont poussés l'un contre l'autre et se livrent combat. Si le taureau noir est victorieux, s'il met en fuite son adversaire, l'année sera pluvieuse, si au contraire le taureau rouge est vainqueur, ce sera une année de sécheresse. Mais depuis fort longtemps le taureau noir est toujours vainqueur.

Chaque fraction égorge ensuite son taureau, les parts sont comptées, les mrab*th*in, descendants du saint, reçoivent une offrande de chaque taureau, puis les viandes des deux victimes sont mêlées et les parts distribuées. Chaque fraction cependant garde et consomme la tête et les entrailles de sa victime particulière. Près de la tombe du saint pousse un sycomore — *sanobria horra* — dont les baies sont distribuées aux fidèles car, mises dans les silos, elles éloignent les charançons.

Ce rite est à ma connaissance unique en Algérie et ne me paraît pas avoir été signalé ailleurs en Afrique du Nord. Cependant, sa pensée directrice est tirée d'un système d'opposition et de complémentarité des deux principes : mâle et femelle, sec et humide, système qui nous est familier et dont nous avons trouvé à plusieurs reprises les manifestations symboliques, tout particulièrement au cours des jeux agonistiques.

La fraction M*gh*arsa tire son nom d'une racine *GH*.R.S. signifiant planter, elle était naguère chargée de l'inauguration des labours : son lieu d'habitation, le bourg de Rouina, est à l'ouest de Kherba ; il est donc normal de la voir représenter la pluie et la fécondité des champs avec, pour symbole, un taureau noir. La fraction Lehrär tire son nom d'une racine H.R qui, en l'occurrence, signifie feu et chaleur, elle habite Kherba à l'est de Rouina, il est normal également de la voir représentée par un taureau rouge, symbole de la sécheresse.

Tout se passe ici comme s'il s'agissait de demander au saint protecteur un nouveau signe, un présage pour l'année à venir, pendant que l'orge et le blé sont encore sur les aires à battre, avant que les hommes n'aient touché à la récolte nouvelle. Mais, par les viandes mêlées des deux taureaux

représentant les principes opposés et complémentaires de l'homme, par leur chair partagée en commun, les hommes renouvellent leur contrat d'alliance et préparent les mariages à venir entre les deux fractions opposées et complémentaires.

Dans toutes les autres régions d'Algérie étudiées, le maître de maison s'il en a les moyens, égorge une victime — chevreau ou agneau — au repas du soir, le dernier jour des moissons : sacrifice que partageront les ouvriers dans les régions ouest et les participants de la twiza en Kabylie.

Ce repas prend le nom de « imensi en tadla » — le dîner de la gerbe — chez les Bäni Snus, de « imensi e*shsh*uwäl » — avec la même signification — chez les Bäni *Gh*omeriän et les populations berbérophones de l'ouest algérien. Il est accompagné de couscous à gros grains, « berkukes » ou « bazin » chez les Bäni Wu*gh*lis et dans la vallée de la Soummam — plat qui revient, nous le verrons, lorsque les femmes enlèvent le tissu terminé du métier à tisser.

Partout les paysans considèrent qu'il serait dangereux de ne pas égorger après avoir moissonné : une mort risquerait de survenir dans la famille ; moissonner, c'est désacraliser, et la force libérée par les travaux des champs doit être apaisée et fixée par le sang des sacrifices.

Au Chenoua, le matin du dépiquage, la maîtresse de maison fait des crêpes « *thth*rid » émiettées dans du beurre ou dans du miel qu'elle distribue ensuite aux voyageurs et aux mendiants, messagers de l'Invisible, qui viennent manger à côté de la maison pendant que les hommes et les bœufs travaillent sur l'aire à battre.

Le dépiquage se fait aux pieds des bœufs ; dans l'ouest algérien et chez les Bäni Snus, les chevaux et les mulets sont également utilisés, mais ils sont considérés comme un moyen de fortune.

Afin que le grain se sépare mieux de la paille, les gerbes restent sur l'aire du lever du soleil au milieu de la matinée, moment où les bœufs rentrent des champs.

Au dîner de la veille ou au repas du matin, la maîtresse de maison prépare des plats qui varient d'une région à l'autre, bouillie de blé au lait, crêpes ou galettes émiettées dans du lait ou du beurre fondu, symbolisant la même intention : « faciliter » le dépiquage.

Les bœufs sont placés sous le joug, leurs cornes sont huilées, encore pour « faciliter » la tâche, aussi disent les paysans, pour les protéger du soleil. Comme le recommande le Deutéronome (XXV, 24) « leurs bouches ne sont point liées. » Les chevaux et les mulets ne reçoivent aucune protection particulière, ce qui souligne bien le caractère rituel du bœuf. Le joug est le même que celui des labours, sauf chez les Bäni 'ammer de la vallée de la Soummam où un joug plus court dit « tazaqlut » est employé sur l'aire à battre.

Les chevaux et les mulets sont tenus en longe, le conducteur en garde l'extrémité qu'il laisse s'enrouler autour de son bras, diminuant ainsi progressivement le rayon d'action de ses bêtes. Lorsque la longe s'est complètement enroulée, il change le sens de la rotation en la laissant se dévider peu à peu, puis s'enrouler à nouveau.

Au premier tour, bœufs, chevaux ou mulets ont la tête tournée vers l'est et tournent de droite à gauche.

Dans les régions où les bœufs sont employés, ils sont poussés de l'aiguillon et manœuvrent au rythme de chants à brioler dont voici un exemple recueilli en Grande Kabylie :

> « Dawälik nnä*sh* nnä*sh*
> I-habb illa allim ulä*sh*. »
>
> *Tourne, sur toi, nnä*sh *nnä*sh
> *qu'il y ait du grain et pas de paille.*

puis, après un certain nombre de tours, on change le sens de rotation des bœufs :

> « Dawälik af barbä*sh*
> ird*he*n illan
> allim ulä*sh*. »
>
> *Tourne sur le Roux (nom donné à un bœuf)*
> *il y a du blé*
> *et pas de paille.*

Chez les Bäni 'ammer de la Vallée de la Soummam les exhortations aux bœufs sont mêlées d'invocations aux anges :

« A d'-alik nnubak !
a l-malayek *zhzhi*mt g-unna*gh*
l-malayek ! a rebbi !
l-malayek ! a l baraka ! »

Ô toi tourne!
ô les anges, tournez sur l'aire!
ô les anges! ô Dieu
ô les anges! ô bénédiction!

Champollion, dans les *Lettres écrites d'Egypte et de Nubie*, dit que « le plus ancien chant populaire connu est un couplet adressé par un laboureur égyptien à ses bœufs » :

Battez pour vous, battez pour vous
Ô bœufs! battez des boisseaux pour vos maîtres[10].

Des chants analogues se retrouvent dans le nord de la Méditerranée, dans le centre et le midi de la France où, d'après certains auteurs, ils furent introduits par les Phocéens fondateurs de Marseille et des comptoirs voisins[11].

Les bœufs tournent ainsi, aidés par les anges, jusqu'au moment de « tanält » — vers trois heures de l'après-midi. Le fellah les arrête alors face à l'est, le dépiquage est terminé. Le grain va rester en tas au milieu de l'aire encore mêlé à la paille; le maître de maison plante au sommet de ce tas la pelle de bois, qui va servir au vannage ou un bâton auquel est attaché un foulard de femme, appel au vent fécondant.

Les charmes du vent et le vannage

Pour obtenir le vent léger nécessaire à la purification du grain divers charmes sont utilisés, tous du ressort de la magie domestique et non des rites collectifs.

En Grande Kabylie, la maîtresse de maison traîne dans la cour le lourd moulin de pierre et en tourne la meule un

10. CHAMPOLLION : *Lettres écrites d'Egypte et de Nubie*, 1828-1829, p. 196.

11. LAISNEL DE LA SALLE : *Croyances et légendes du Centre*, t. II, p. 140. DUPIN Aîné : *le Morvan*, p. 18.

instant comme pour moudre à vide ; la dernière née des filles de la maison, la « tamazuzt » suspend à la branche d'un arbre le pilon de bois ou le battoir à linge et le fait osciller. Ces rites qui mettent en œuvre les objets de la vie quotidienne se retrouvent d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord, aussi bien chez les nomades que chez les sédentaires [12].

La première opération technique est la séparation des chaumes avec la fourche à trois dents « imedrän » en bois de micocoulier, suivie bientôt du ventage à proprement parler avec la pelle de bois taillée d'une seule pièce « taluht » — la planche. C'est le nettoyage à la roue déjà décrit dans l'*Iliade* et dans Suidas [13]. L'homme jette circulairement contre le vent et aussi loin que possible, à un mètre et plus de hauteur, une pelletée de grains qui retombent sur le sol, tandis que la paille et la balle sont emportées à l'extrémité de l'aire. Pendant ces dernières opérations, l'homme se tient debout face à l'est et ne doit pas prononcer un seul mot. En Kabylie, il tend au travers de l'aire la longue courroie de cuir de bœuf qui lie le joug à l'age de l'araire, à chaque pelletée, le vent emporte la majeure partie de la balle, pendant que le grain plus lourd retombe sur l'aire. La femme, à l'aide d'un balai « timeslaht » ramasse le grain d'un côté de la courroie tendue laissant la paille et le reste de la balle de l'autre côté. En Grande Kabylie, ce balai est en asperge sauvage « issekim », il se dessèche et s'use rapidement, aussi faut-il en changer tous les jours. L'asperge sauvage est une plante verte qui communique son humidité à l'aire et ne risque pas de heurter les puissances invisibles présentes, comme le ferait un balai de bruyère ou de genêt. Nous avons vu, en étudiant les rites du printemps, la puissance apotropaïque de ces deux dernières plantes, puissance telle, que lorsque les femmes en font des balais pour la maison, elles doivent les faire passer par la fenêtre ou par le toit, afin que les génies gardiens du seuil ne soient pas écartés.

Lorsque les grains ont été séparés de la balle et de la paille, la pelle de bois est enfoncée dans le tas qui est ensuite recouvert d'un burnous, ou comme chez les Bäni Snus, de sacs en poils de chèvre : « ce qui a travaillé le grain doit rester sur le grain, afin de lui conserver sa force », disent les paysans.

12. WESTERMARCK, *op. cit.*, t. II, p. 231.
13. *Iliade*, V, 499 *sq.* et XIII, 588 *sq.*

La mesure du grain

Deux conceptions s'affrontent qui ne sont une fois de plus que les modes d'expression différents d'une pensée unique : en Kabylie et dans l'est, les céréales, et tout particulièrement l'orge, ne doivent pas être mesurées, « afin de ne pas compter la générosité de Dieu » ; bien plus, il ne peut être prononcé de nombre sur l'aire à battre, ni procédé à une évaluation quelconque du grain déposé.

Chez les Bäni Snus et dans tout l'ouest algérien, les céréales sont mesurées en prenant des précautions particulières, cette dernière conception semble prévaloir au Maroc[14].

Chez les Bäni *Gh*omeriän et, d'une façon générale, dans la vallée du Chélif, le maître de maison fait le tour du tas de grain en décrivant avec la pelle de bois une spirale qui vient se terminer au sommet du tas, ce faisant, il prononce la formule orthodoxe du « bismillah » en ajoutant :

« Ay allah enzal el baraka. »

O Seigneur, fais descendre la bénédiction.

Puis, il enlève un peu de grain du bout de sa pelle et dit :

« Ya rebbi enzel el baraka nkun *sh*eba'a. »

Ô Seigneur fais descendre la bénédiction que nous soyons rassasiés.

Il prend ensuite ce grain dans sa main droite, l'embrasse, le met au sommet du tas, puis, avec la pelle de bois, trace une croix aux branches égales au centre de laquelle il place une grosse motte de terre en reprenant la formule du « bismillah ».

Ce rite a également été signalé en de nombreux endroits de l'est marocain[15].

La signification en est nettement exprimée par les paysans qui le pratiquent : « c'est pour remercier la terre qui a donné le grain. La motte de terre représente tout le champ, tous les champs ». Le tas de blé sur lequel ont été tracées

14. WESTERMARCK, *op. cit.*, t. II, p. 257.

15. DOUTTÉ : *Magie et religion en Afrique du Nord*, p. 179, *sq.*

une spirale et une croix à branches égales représente le monde. A Igedal, chez les Bäni Merahba, dans la vallée du Chélif, les moissonneurs suspendent une outre à un trépied fiché dans le tas de grain; l'outre doit être noire et pleine d'eau. Le but n'est pas tellement défini, les paysans disent que le grain « gardera sa force et que tout le monde en profitera ». Le tas de grain représente le monde, et l'outre, le ciel fécondant gonflé d'orage.

Le maître de maison ou, à son défaut, le plus vieux des ouvriers, doit faire les grandes ablutions prescrites par l'islam, puis il s'assied devant le tas d'orge ou de blé, face à l'est, les jambes allongées vers le sud; prend alors le *mudd* — la mesure — en main et commence à mesurer son grain en donnant aux nombres des noms euphémiques afin de ne pas enlever la bénédiction de Dieu en évaluant ses bienfaits.

Dans la vallée du Chélif ce compte est le suivant :

« Wahad rebbi la *sh*arik ma'ak
zuj baraktin
tlata fi l'ain liblis
reba'a bi zuijatin
*kh*amsa fi l'ain aulid liblis
setta
sheb'a
tmaniya
tsa'a
haq rebbi. »

Un seul Dieu qui n'a pas d'associé
Deux bénédictions
Trois dans les yeux du Diable
Quatre par les deux couples
Cinq dans les yeux des fils du Diable
Six (pas d'euphémisme particulier)
Je suis rassasié (au lieu de seb'a sept)
Huit (pas d'euphémisme particulier)
Neuf (pas d'euphémisme particulier)
La part de Dieu.

La dixième mesure est mise à part pour les pauvres; ce don est une obligation morale essentielle de l'islam. Le compte continue ainsi jusqu'à seize sans emploi de termes

particuliers. A seize, le maître de maison dit : « ikmel 'ala rebbi » — grâce à Dieu c'est terminé —, puis il recommence à nouveau son compte comme plus haut.

Nous devons noter ici ce qui peut être un reliquat très ancien de compte à base seize, dont il ne reste pas d'autre trace dans cette région, sauf peut-être en géomancie.

La formule employée pour le compte euphémique varie peu d'une région à l'autre, sans que les variantes employées présentent un intérêt particulier.

Chez les Bäni Snus, le grain, au fur et à mesure qu'il est compté, est versé dans des bissacs en poils de chèvre, la poche de droite étant toujours remplie la première. La mesure employée est un décalitre qui porte le nom de « qurdiya » ou un double-décalitre qui porte le nom de « *kh*arruba » — la maisonnée. Il y a douze *kh*arruba dans un bissac « tellis » ou charge de mulet.

Parfois le compte continue jusqu'à vingt sans formule particulière, ce qui constitue une ruse pour ne donner qu'une mesure sur vingt aux pauvres ; mais, j'ai observé que ce procédé était employé le plus souvent lorsqu'une fondation pieuse, école coranique ou zawya, venait s'interposer entre Dieu et les hommes.

Le compte terminé, le maître du champ renverse sa mesure de bois et pose sur le fond une poignée de grain, pour montrer qu'il ne demande plus rien. Les morts ont tenu leur promesse ; à leur tour, les hommes vont donner aux Invisibles et aux morts la part qui leur revient.

Dans la vallée du Chélif, nous l'avons vu, la dixième mesure est mise de côté, tout au long du compte, pour les pauvres. C'est la vingtième mesure chez les Bäni Snus — l-kwumäl al-allah — la fin de Dieu ; la première de dix mesures dans la vallée de la Soummam qui porte le nom de « mudd en sidi 'Abd-el-qader — *mudd* étant le nom de la mesure employée dans cette région, ce sera a*sh*ra eççhab ennebi — les dix compagnons du Prophète chez les Bäni Hawa.

Aux termes mêmes des traditions populaires du nord de l'Afrique, la part sacrée était donnée aux pauvres qui se présentaient sur l'aire à battre et venaient réclamer leur dû. Une fête de l'orthodoxie musulmane, « l-'a*sh*ura », semble avoir attiré à elle, dans la plupart des cas, l'offrande de la

part sacrée donnée au nom des morts ; le même geste est répété à l'occasion d'une autre fête musulmane : « l'id tamez*hzh*yant » ou « 'id ess*gh*ir » qui marque la fin du jeûne du Ramadan.

Cependant, encore maintenant, chez les Bäni 'ammer de la vallée de la Soummam, « l'a*sh*ur » ou dixième — la part réservée — peut être donnée sur l'aire à battre à la fin des moissons, ou sur le seuil de la maison lors de la fête de « l'a*sh*ura ». Dans la région de l'Oued Amizour, la part sacrée continue d'être donnée sur l'aire à battre aux pauvres ou aux « *th*olba » des zawya voisines qui ne manquent pas de se présenter.

Des usages locaux déterminent en Kabylie de façon précise la part de Dieu. Lorsque le *shaïkh* d'une zawya donne le signal des labours au village voisin, ses *th*olba peuvent venir chercher la part qui leur a été réservée. Si au contraire le prestige des mrab*th*in est mal établi, les pauvres continuent à venir chercher le dixième et les *th*olba sont éconduits. Une anecdote illustre cette attitude : les mra*bh*tin de la petite zawya d'Agemun, chez les Iflissen en Kabylie Maritime, étaient venus chercher leur part au village voisin sur lequel ils essayaient d'établir leur hégémonie spirituelle et matérielle. Les paysans leur accordèrent l'hospitalité mais, profitant de leur sommeil, ils les attachèrent au matin et les obligèrent le joug sur la nuque, nu-pieds, à dépiquer des chardons « tasenent » sur une aire à battre, leur montrant ainsi que la part sacrée n'est pas nécessairement la part de la zawya. Depuis, disent les traditions populaires, le village porte le nom de Tasenant — le chardon.

Le voleur sacré

Les pauvres sont venus au nom des morts rappeler la créance de ceux qui ont donné aux champs leur fécondité ; mais, mesurée ou non, la récolte ne peut encore quitter l'aire à battre puisque reste à donner la part de celui qui tout au long de l'année a forgé le soc du labour et les faucilles des moissons.

Dans les conceptions traditionnelles du nord de l'Afrique le forgeron est l'homme sans terre, occupant de ce fait une

place particulière dans la société et dans l'économie. Les forgerons forment une caste, c'est-à-dire qu'ils ont leur généalogie propre et, de ce fait, leurs villages particuliers issus d'ancêtres fondateurs qui tenaient de naissance l'art de la forge et les techniques du feu. J'étudierai ailleurs cette organisation qui conditionne la vie économique traditionnelle du nord de l'Afrique et la rend dépendante du sacré et de sa projection dans la vie des hommes.

Dans le village, le forgeron qui est venu s'installer sollicité par la « *dj*ema'a » — l'assemblée du village — est un étranger qui ne tire pas sa descendance de l'ancêtre fondateur du village ; il n'a donc pas droit au partage des terres en automne. Il est lié au feu de la forge, c'est-à-dire qu'il a ses interdits propres qui l'éloignent de la culture des champs, mais qui en font le maître de toute fécondité : il ne peut cultiver lui-même, c'est son interdit, mais lui seul a le pouvoir de permettre aux autres de cultiver, nous l'avons vu souvent, en inaugurant parfois les labours, en défrichant la première jachère. Il doit fournir à chaque propriétaire d'une paire de bœufs une pointe d'araire, deux houes, un peigne pour le métier à tisser, deux faucilles, il doit en assurer la réparation ou le remplacement ; aussi les paysans disent « bla aheddad ula*sh* afellah » — sans forgeron pas de laboureur. En échange, il reçoit pour chacun des jougs du village une « *kh*aruba » — environ un double décalitre — d'un mélange d'orge, de blé et de fèves. Quelquefois le contrat qui le lie au village est différent et stipule que le forgeron bénéficiera de la récolte du Premier champ qui est alors cultivé et moissonné par chacune des familles du village.

Dans le premier cas, le forgeron se présente le premier sur l'aire à battre, avant les pauvres de Dieu, avant les *th*olba de la zawya et, en silence, tend son sac au maître du champ. Souvent même, autrefois, il prenait sa part sans la mesurer, c'est-à-dire qu'il volait.

Il existe en ethnologie comparée de nombreux exemples de vol rituel à commencer par le vol mythique du feu dérobé pour l'homme par le premier héros civilisateur, que l'on retrouve dans toutes les civilisations.

Dans une société où toute structure de parenté, toute institution, tout rite, se situe dans un contexte strictement réglé

de dons et de contre-dons, le vol apparaît d'abord comme le seul moyen de rompre le cycle des prestations.

La part du forgeron, qu'il la prenne sur l'aire à battre de chaque famille ou qu'elle lui soit donnée parce que c'est la récolte du premier champ, porte le même nom : « i*kh*f en-iger » — la tête du champ — ou « tamazirt » — la première. Cette part, c'est la fécondité de chacun des champs, ou de tous les champs du village, que le forgeron emporte, pour la redonner à la terre, l'automne venu, en forgeant le soc des araires et en inaugurant les premiers labours.

Sur un autre plan, comme l'a remarqué Dominique Zahan dans *les Sociétés d'initiation Bambara*[16], l'aire à battre c'est le monde et nous avons vu le tas de grain chargé de symboles cosmiques depuis la spirale jusqu'à la croix à branches égales, les grains, ce sont les hommes, et les gestes du forgeron répété chaque année donnent aux hommes l'idée de ce rapt qu'est la mort, suivi de la résurrection après l'enfouissement dans la tombe. Cette pensée n'est pas exprimée de cette façon abstraite dans les communautés paysannes étudiées, cependant elle sous-tend les symboles employés et seule permet de comprendre pourquoi le forgeron a le privilège de pouvoir accomplir certains rites de fécondité, certains rites destinés aussi à arrêter la mortalité infantile. Lorsqu'une jeune fille est atteinte de la « d*je*naba » — une malédiction qui empêche son mariage et la laisse solitaire près du foyer —, c'est le forgeron qui lui donne de l'eau prise dans « lbilu » — la cuve à tremper — pour qu'elle fasse ses ablutions, nue, avant le lever du soleil, à la fontaine d'un marché, à un carrefour, ou sur la place du village. Cette eau en effet a la propriété de rendre féconds les instruments de fer rougis au feu.

Lorsqu'une femme accouche d'enfants mort-nés, nous l'avons vu, c'est encore le forgeron qui lui confectionne sept talismans de fer, reproduction des outils des champs et de la forge.

Enfin, le forgeron et le forgeron seul, a le pouvoir de guérir la maladie « chaude » qui rend l'âme végétative « bouillante » et prête à s'échapper — la méningite. Pour cela, il garde souvent, dans sa forge, des tourterelles qui sont le

16. Dominique ZAHAN : *les Sociétés d'initiation Bambara*, p. 133 et 351-354.

symbole des âmes errantes et leur manifestation la plus fréquente. Lorsqu'un malade se présente, il prend une tourterelle, l'ouvre en deux et l'applique palpitante sur le crâne du malade.

La situation du forgeron dans le nord de l'Afrique et, sans doute, dans l'aire de la civilisation méditerranéenne s'explique par cette pensée directrice : il est le maître de la culture, forge les instruments destinés au travail des champs et à son parèdre le tissage — lui-même ne peut cultiver la terre sans risquer de brûler les champs. Il est le stérile dispensateur de toute fécondité.

Lorsque le forgeron a pris sa part et que les pauvres de Dieu représentant l'Invisible ont reçu la leur, la récolte, mesurée ou non, va quitter l'aire à battre, nette de toute créance, sur l'échine des mulets, dans les sacs à la panse arrondie — si Dieu l'a voulu ainsi. Le cycle des champs est terminé.

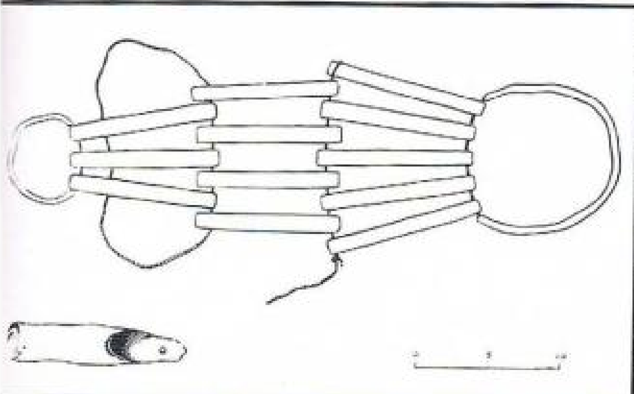
L'ensilage du grain

Suivant les régions, les procédés de conservation du grain varient mais non les rites qui les entourent. Il est possible de distinguer trois procédés courants d'emmagasinage que nous allons décrire en allant d'ouest en est.

Chez les Bäni Snus, le grain est conservé dans des nattes roulées en cornets et cousues sur les bords à l'aide d'une cordelette de palmier nain : leur capacité peut atteindre cent décalitres environ, elles sont dites « *sh*äri'a » en arabe et « qebba*th* » en berbère. Ces nattes sont en feuilles de palmier nain tressées en spirale, elles servent au transport des morts là où les civières de bois de l'islam citadin ne sont pas employées.

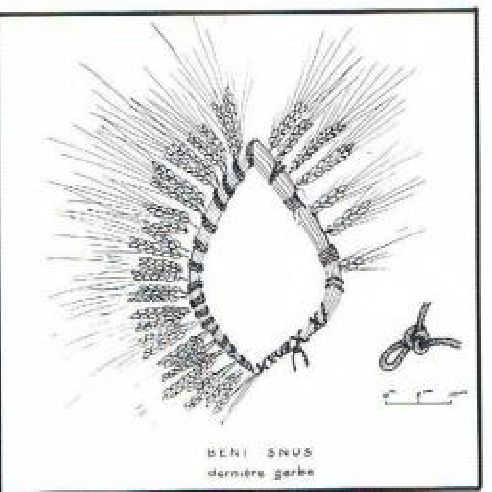
La « *sh*äri'a » est pendue dans la maison aux poutres du toit ou accrochée à un piquet enfoncé dans le mur. Ce sont les femmes qui transvasent les céréales des « tellis » — les bissacs tissés en poil de chèvre — dans les « *sh*äri'a ». Elles ont soin de déposer au fond une clavicule ou une omoplate du mouton sacrifié à l-'aid el Kebir, une boule de levure, des grenades et des figues « pour que le grain garde sa force » — sa baraka.

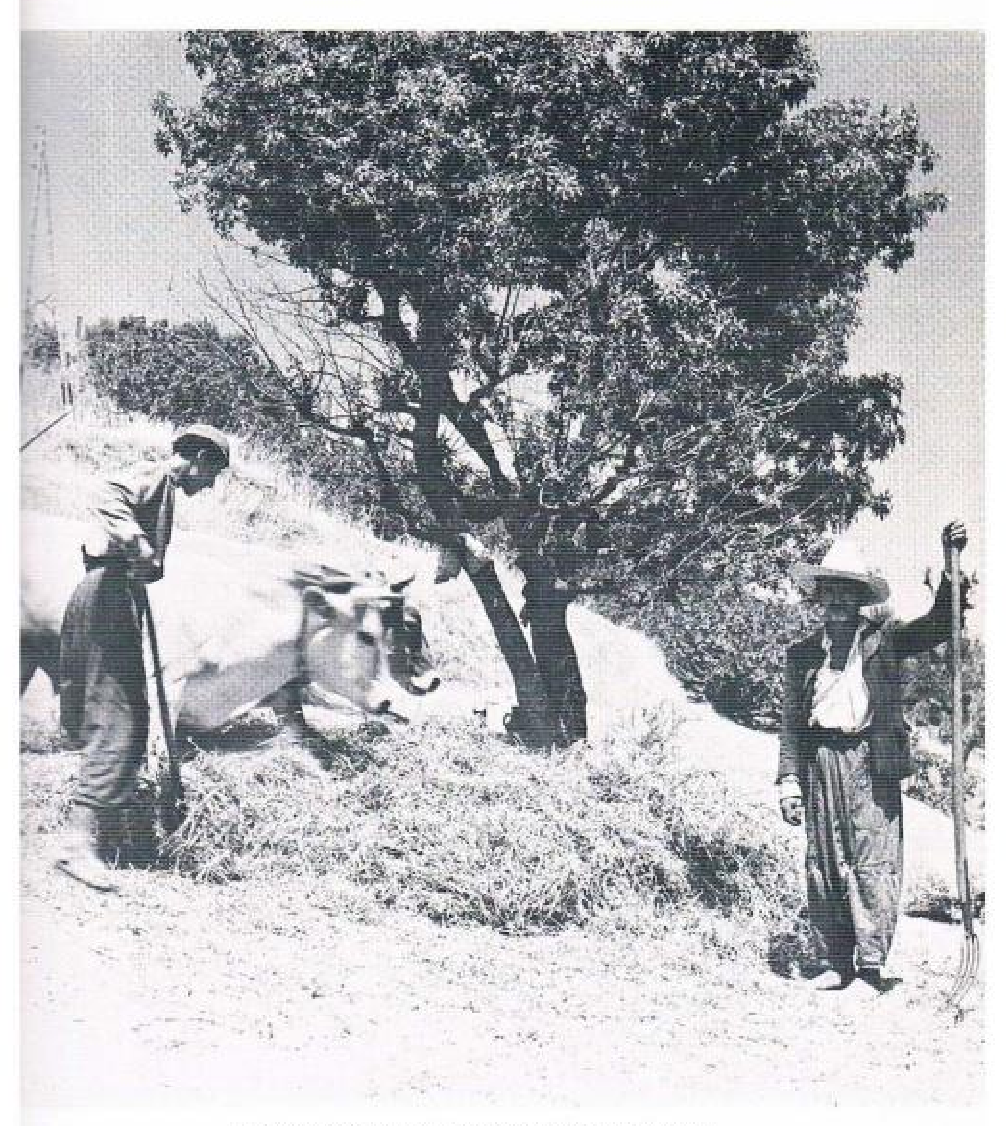
Les moissons. Bäni Snus (Ouest algérien).



Brassard de moissonneur en baguettes de laurier rose, couvrant la face interne de l'avant-bras gauche. Doigtier en roseau pour le pouce de la main gauche. Bäni Ghomerian (vallée du Chelif).

La dernière gerbe. Bāni Snus (Ouest algérien).





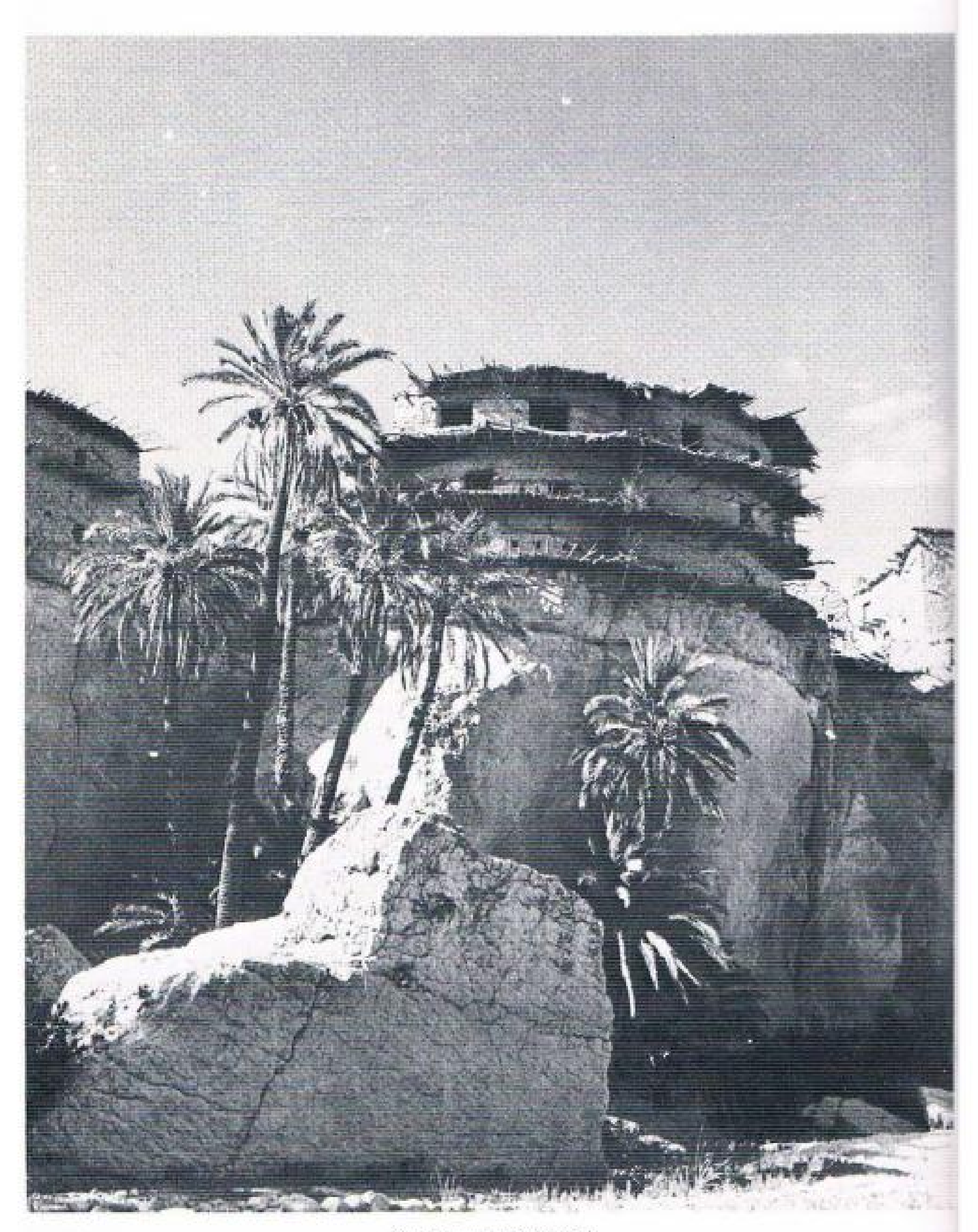
Dépiquage aux pieds des bœufs (Kabylie du Djurdjura).



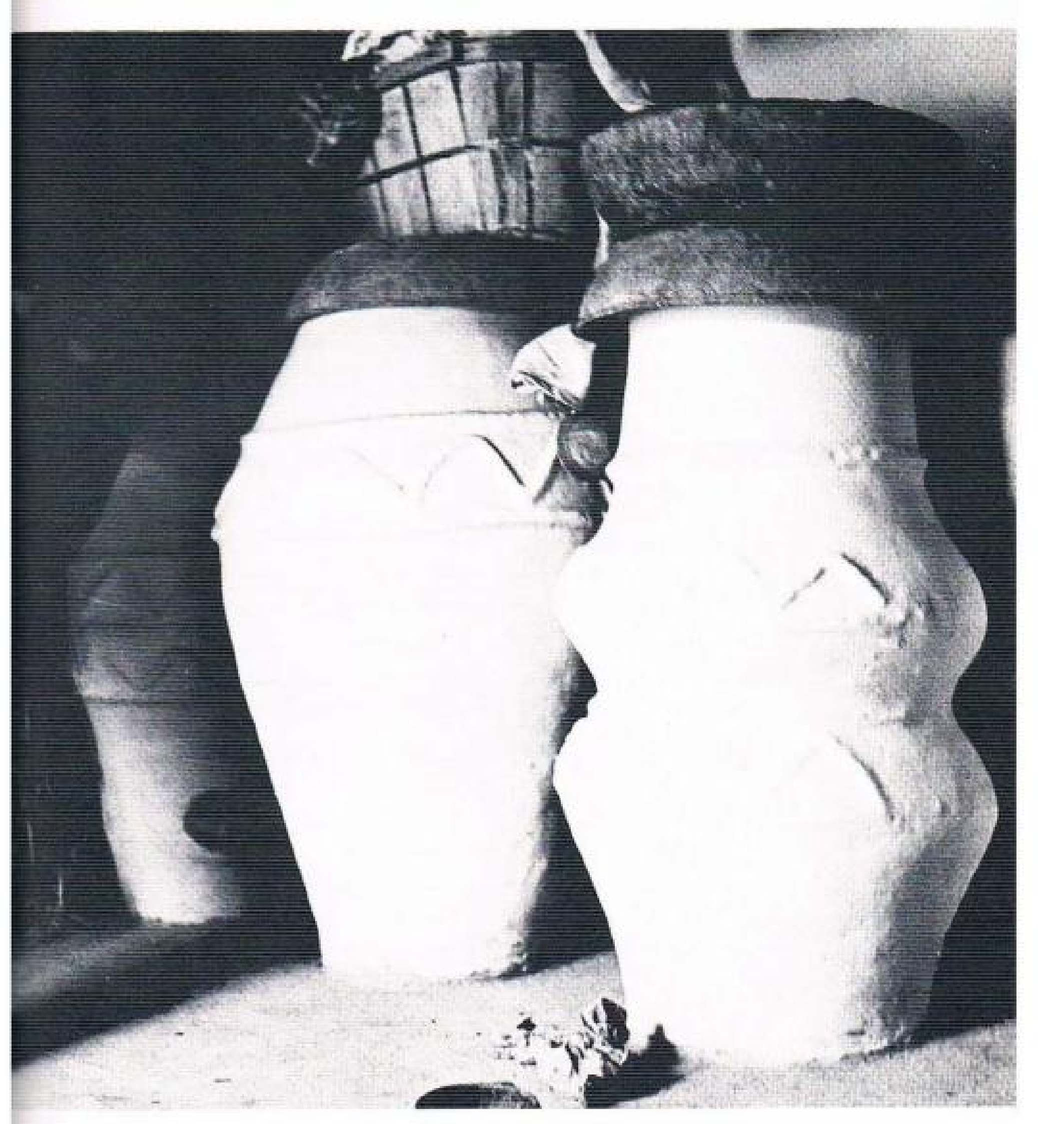
Dépiquage aux pieds des chevaux. Bäni Ghomerian (vallée du Chelif).

Meule Atemmu (pl. itemma). At Yannï (vallée de la Soummam). ▶

Grenier Atemmu (pl. itemma). At Yannī (vallée de la Soummam).



Grenier collectif (Aurès).



Jarres à conserver le grain akufi (I. ikufan) (Kabylie d'Azazga).

① *azrem : le serpent*

① *timtrura*

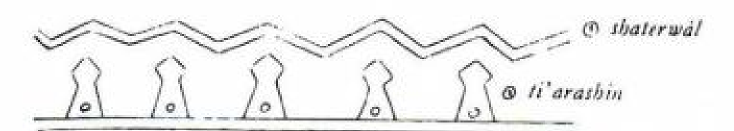
①② *isenfa (bondes pour soutirer le grain)*

① *ifer bu-slan : la feuille de frêne*



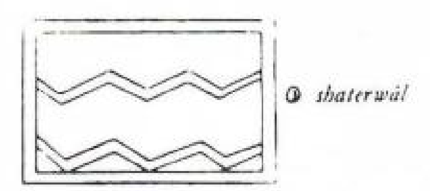
tabzimt : les fibules

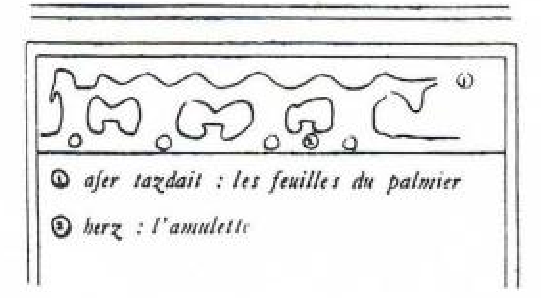
Décors des « Ikufan ».

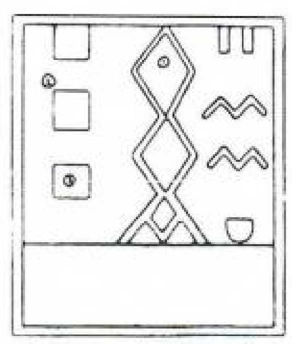


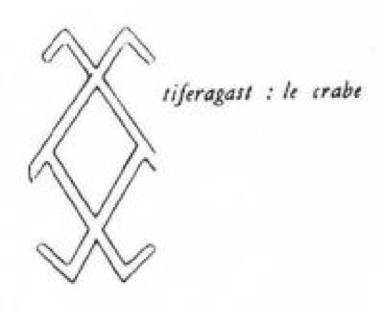
ti'arashin : jeunes filles qui accompagnent la mariée

chez les At Umadhen : idudhan : les doigts -



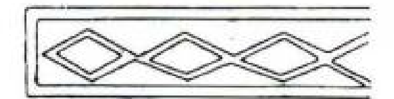






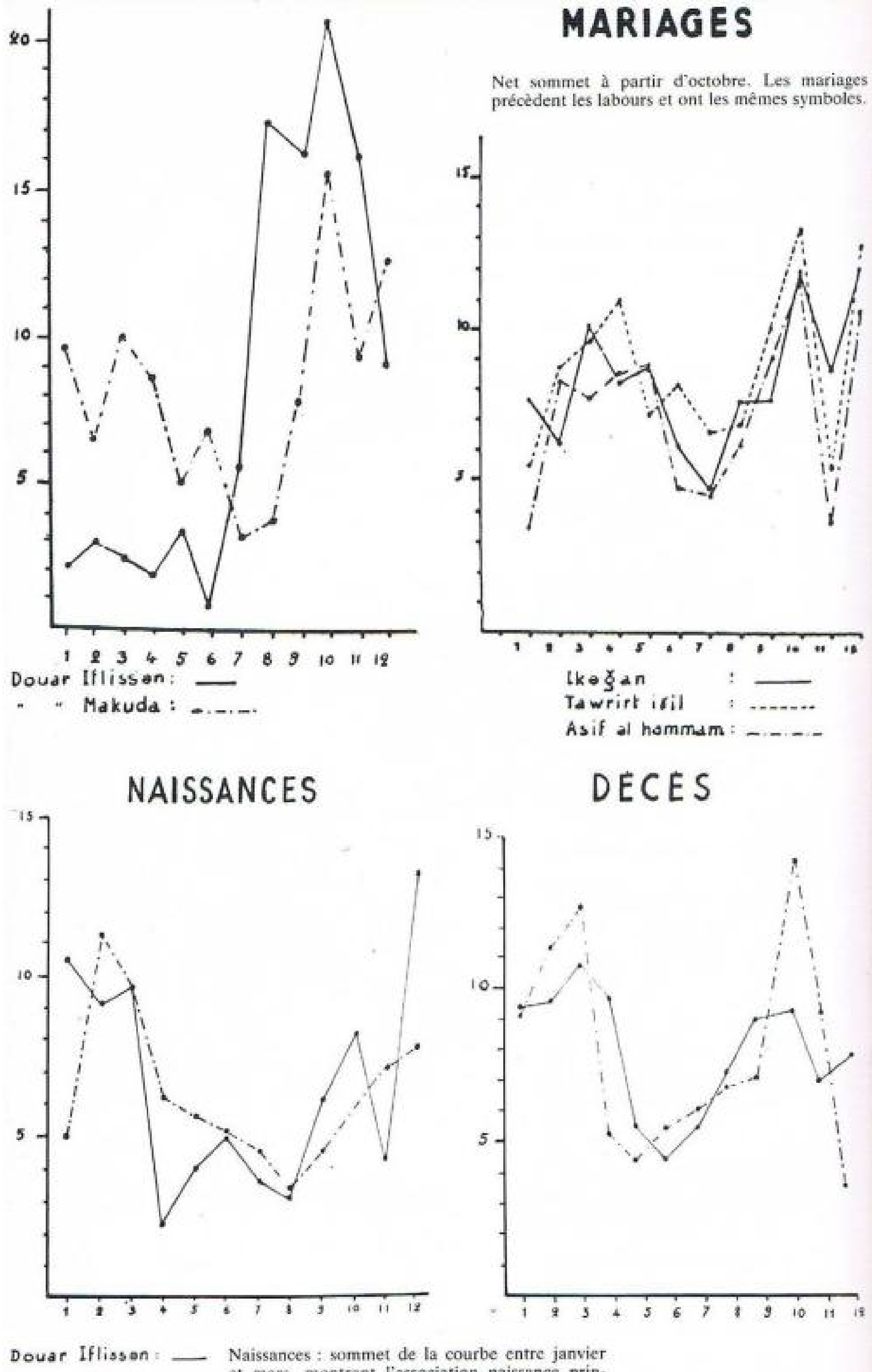
femme : le losange du milieu est dit : ibzimen (les bijoux)

ibebaden : petits morceaux



agerru bu-zrem : tête du serpent

Décors relevés sur des Ikufan.



Net sommet à partir d'octobre. Les mariages précèdent les labours et ont les mêmes symboles.

Naissances : sommet de la courbe entre janvier et mars, montrant l'association naissance printemps.

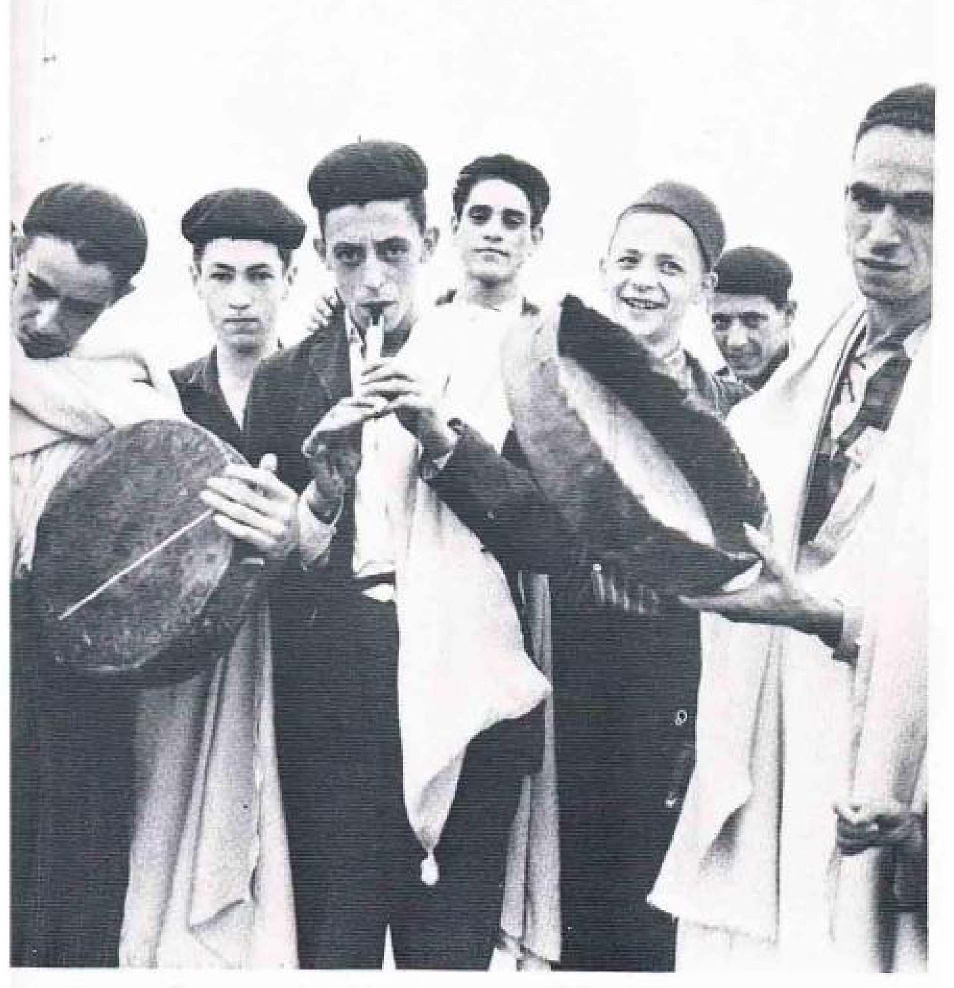


Jeu de cupules (Kabylie d'Azazga).

◄ Le cycle de vie des hommes et la vie des champs.



Takarrust (l'automobile), jeu d'enfant (At Yänni).



Jeunes gens formant un orchestre bénévole pour annoncer le début et la fin du Ramadan, aussi pour les jeux d'été entre jeunes gens.



Promenade sur les tombes du mouton destiné au sacrifice de l-a'id, village d'Ait Larba'a (At Yänni).

Sacrifice et dépeçage du mouton de l-a'id par un boucher ambulant (At Yänni). ►



Comme un fil sans cesse recommencé... Fileuse (At Yänni, Kabylie du Djurdjura).

Photos: Jean SERV

Les traditions populaires disent que, de tous les animaux, ce sont les moutons sacrifiés à l-'aid el Kebir qui ressusciteront les premiers pour témoigner de la piété des croyants; cette résurrection se fera à partir d'un principe matériel indestructible, une minuscule graine rouge qui se trouve dans l'omoplate. Cet os associe le grain mort à la promesse de résurrection qu'il porte en lui, que viennent renforcer la levure synonyme de fermentation et d'abondance, la grenade et les figues, fruits à graines multiples, symboles de fécondité.

Le second procédé de conservation des céréales est l'ensilage souterrain, répandu çà et là chez les Bäni Snus et surtout dans toutes les régions arabophones d'Algérie. Les silos ou greniers souterrains sont dits « ma*th*mura » en arabe et « tasraft » en berbère (pl. tiserfin). L'ensilage dans ces greniers souterrains est un travail d'homme. Le premier jour avant l'ensilage les « ma*th*mura » sont fumigés avec de la rue, une plante que les traditions populaires considèrent comme douée de vertus apotropaïques; l'ouverture des silos est ensuite obturée avec une dalle naturelle de pierre blanche, sur laquelle on met un lit de paille puis une couche de terre. Ce procédé de conservation des céréales était connu dans l'Antiquité méditerranéenne : Varron le situe en Espagne, aussi chez les Carthaginois et chez les Osques[17].

Autrefois, chez les Uläd Nuh et les Bäni bu Sa'id, des semi-nomades de l'ouest algérien, les « ma*th*mura » de plusieurs familles étaient groupés et prenaient alors le nom collectif de « ma*th*mar ». On choisissait pour l'emplacement de ce grenier collectif un terrain bien exposé au soleil, au sol de couleur claire. Un gardien était désigné par l'assemblée du village, il était responsable des céréales qui lui étaient confiées. Le jour où l'un des propriétaires venait prendre son bien, il était tenu de payer la dîme au gardien. Les « ma*th*mura » étaient scellés après l'ensilage du grain nouveau pour n'être ouverts qu'après les labours : le grain nécessaire aux semailles étant conservé dans une « *sh*äri'a ».

Dans les régions d'habitat dispersé, nous retrouvons l'ensilage souterrain comme procédé de conservation courant avec le nom arabe de « ma*th*mura » même dans les zones ber-

17. VARRON : *Res Rusticae*, I, 67.

bérophones. Dans ces régions, je n'ai pas trouvé trace, comme chez les Bäni Snus, d'une organisation collective pour la conservation des céréales : les silos sont creusés dans la maison ou devant la porte afin d'être plus facilement gardés.

Inconnu en Kabylie, l'ensilage souterrain réapparaît chez les Bäni Wug*h*lis de la vallée de la Soummam, mais comme stade de transition entre l'aire à battre et la conservation du grain en jarres. Après avoir été mesurées, les céréales sont déposées dans une fosse creusée près de l'aire, qui porte le nom de « ta*sh*raft » où elles restent trois jours « pour refroidir », elles sont ensuite transportées à la maison et conservées dans des jarres. Le nom de cette fosse « ta*sh*raft » est à rapprocher du nom berbère du silo dans certains villages berbérophones des Bäni Snus « tasraft ».

Le dernier type de récipient destiné à contenir et préserver les céréales est l'« akufi », sa zone d'extension couvre le Chenoua et la totalité de la Kabylie jusqu'à la vallée de la Soummam comprise : chez les Bäni Wug*h*lis, l'« akufi » coexiste avec les silos.

Nous pouvons distinguer deux types principaux d'« akufi » :

— l'« akufi » épousant sensiblement la forme d'un tonneau, plus étroit à la base qu'au sommet : on le rencontre en Grande Kabylie et au Chenoua ; il porte dans ce massif montagneux le nom d'« i*kh*ubai » ;

— l'« akufi » ayant une forme de parallélépipède que l'on trouve en Moyenne Kabylie dans la région d'Azazga, en Kabylie Maritime et en Petite Kabylie jusque dans la vallée de la Soummam.

Les « ikufan » sont des poteries crues faites d'argile schisteuse blanche mêlée de bouse de vache, ils sont confectionnés par les femmes et portent des ornements en relief, ce qui les distingue de toute la poterie mineure kabyle cuite à feu ouvert et qui porte des ornements peints ou, parfois, légèrement incisés. Ils sont badigeonnés comme les murs de la maison avec une engobe très liquide préparée avec la même argile schisteuse blanche — tumellilt.

Le plus courant des ornements en relief est celui qui figure sur les « i*kh*ubai » du Chenoua et les « ikufan » de Grande Kabylie : c'est une ligne ondulée ou brisée en chevrons qui

porte le nom d'« izerman » — les serpents — (région d'Azeffoun), « azrem » (région de Zekri) et « *sh*aterwäl » — la ligne brisée — (At Yenni).

Viennent ensuite des motifs dérivés du premier : « aqarru buzrem » — la tête du serpent —, « tabzimt » — la broche —, « ibzimen » — les fibules — et « ifer bu-slen » — la feuille de frêne.

Le serpent est un motif très répandu dans l'art kabyle, il est comme dans toute l'Antiquité méditerranéenne le signe de la résurrection et des morts ; nous l'avons vu figurer sur la couverture à bandes qui, d'après un mythe de l'Akfadou, a été tissée par la femme d'Ahittus, le premier forgeron ; de même, la tête de serpent est le nom de certaines des pendeloques qui entourent la broche ronde d'argent, agrafe du vêtement d'épaule des paysannes d'Algérie, les autres pendeloques représentant des graines diverses ou « tibuqalin » — des vases pleins d'eau.

Les autres motifs qu'il est facile de comparer avec les signes de fécondité du très ancien patrimoine méditerranéen ont souvent perdu leur signification, leur nom ayant été traduit par de pudiques euphémismes.

Le motif dit « ibzimen » — les fibules — symbolise la femme, comme dans les peintures murales des Ouadhias décrites par le R.P. Devulder, la lampe symbolise l'homme[18] : ce symbole de fécondité est encore souligné par le nom d'un autre motif « tiara*sh*in » — les jeunes filles qui accompagnent le cortège de la mariée.

La feuille de frêne a une signification analogue. En Grande Kabylie, le frêne « taslent » est l'arbre de la femme par excellence. Dans certaines régions de Grande Kabylie, elle doit l'escalader pour couper les feuilles nécessaires à la nourriture des bœufs et des vaches ; c'est au frêne que doivent être suspendues certaines amulettes, tout particulièrement celles qui font battre le cœur des hommes. Dans les bouts rimés populaires le frêne dit : « s'il n'y avait pas l'olivier, je serais le premier des arbres » et, d'après les traditions, s'il est le second pour son utilité à l'homme, il est le premier arbre de la création. Deux hommes peuvent abattre le frêne. Le

18. R.P. Devulder : « Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias » in *Revue africaine*, t. XCV, 1er et 2e trim., 1951.

premier est le forgeron pour faire de la base du tronc le support de son enclume ; le frêne alors représente l'eau, car battre l'enclume, c'est arroser la terre. Le second est le tourneur sur bois ambulant qui à l'aide d'un tour à arc confectionne les lourds plats d'une seule pièce qui servent à présenter la nourriture.

Nous avons vu les risques magiques affrontés par les artisans ; certaines régions de Kabylie ont pour interdit le frêne fourrager, comme par exemple les Ibahrizen de Kabylie Maritime. Si un homme plante un frêne, il perdra un mâle de sa famille, ou sa femme ne mettra au monde que des enfants mort-nés ; or, nous le savons, tout ce qui est fécondité et vie est aussi, par compensation, un risque de prélèvement de vie ou de fécondité.

Tout objet neuf de quelque importance entrant dans la maison reçoit à tout le moins le sang d'un poulet égorgé afin d'être bien accueilli par les génies protecteurs de la maison et de devenir un autel domestique, une maison-Dieu demeure des Invisibles. Il va en être de même pour les céréales le jour de leur entrée dans la maison.

Lorsque la femme vide les sacs dans les jarres d'argile blanche, elle prend quelques gouttes de sang du poulet égorgé par son mari ou son fils et en asperge le grain nouveau, puis elle ferme chaque jarre d'un plat en terre luté à la bouse de vache et assujettit les bondes.

Les provisions placées dans les « ikufan » sont mises sous la garde des forces invisibles, par les symboles tracés sur les jarres, par le sang du sacrifice. Des légendes racontent comment une jeune femme qui dérobait du grain en l'absence de sa belle-mère avait été surprise par « assâs bu*khkh*am » — le génie gardien de la maison — et était restée coïncée dans la jarre jusqu'à l'arrivée de la maîtresse de maison.

D'autres précautions sont prises pour que le grain déposé dans les « ikufan » ne diminue pas trop vite et pour qu'il reste au même niveau malgré les prélèvements qu'y fait la maîtresse de maison — la mère du mari — pour nourrir la maisonnée. Là encore, malgré la diversité des recettes, les charmes employés se ramènent à une pensée unique : associer les grains endormis dans les jarres à l'inépuisable fécondité des morts.

Au Chenoua, les provisions entreposées dans les « i*kh*ubai » sont toujours mélangées avec une poignée de terre prise sur le tombeau d'un saint. En Grande Kabylie, chez les Aït Hi*sh*äm, la maîtresse de maison dépose dans chaque « akufi » sept petites galettes sans sel — comme le sont toutes les offrandes faites aux morts — préparées le jour de « ta'a*sh*urt » qui, nous le verrons plus loin, est considéré dans l'islam rural comme une fête des morts.

Mais, parfois, les charmes sont trop efficaces, la force fécondante des morts est trop forte, les céréales augmentent de volume « avec un murmure analogue à celui d'une source souterraine » : les « ikufan » alors se brisent. Il faut faire immédiatement le sacrifice d'un chevreau noir pour éviter la mort de l'un des membres de la famille — une fois de plus l'abondance se manifeste aux dépens de la vie. Chez les Aït Hi*sh*äm la maîtresse de maison enduit de sang les autres « ikufan » et arrose le blé et l'orge qui y sont contenus. Les Aït Frausen près de Djemaa Sahridj aspergent l'orge répandu avec le sang d'un chevreau noir égorgé.

Cette force qui se manifeste ainsi porte le nom de « lkimia ». Dans tous les cas qui m'ont été racontés, c'est la maîtresse de maison la première qui a entendu le bouillonnement du grain, la nuit ou à l'aube. Dès qu'elle a réveillé l'homme de la maison, son mari ou son fils aîné, tout bruit a cessé ; il ne reste plus qu'à procéder au sacrifice et à réparer l'« akufi » brisé en utilisant tous les morceaux et en évitant d'en jeter un seul fragment. Les vieilles femmes qui m'ont raconté ces accidents ont généralement ajouté : « si j'avais eu le courage de me taire, le grain aurait été encore plus abondant ; mais j'ai eu peur du grondement sourd dans les jarres, j'ai eu peur aussi de perdre mon fils ».

Plein de la puissance fécondante de la terre des morts et du ciel noir d'orage, le grain, entouré des signes et des rites, va garder dans les jarres et les silos, jusqu'aux labours, le pouvoir mystérieux qui le fait germer en épis nouveaux et calmer la faim des ventres vides, mieux que l'herbe des champs, les racines sauvages, les glands des chênes ou les bouillies d'écorces vertes.

La moisson et le tissage

Si l'ourdissage du métier et le tissage lui-même partagent avec le labour des notions communes, à la moisson se rattache l'enlèvement du tissu terminé.

Chez les Bäni Snus où les femmes font des nattes en fibre de palmier nain et en laine, lorsque la natte est terminée, la plus âgée des deux tisserandes d'une même natte coupe les fils de trame qui retiennent le tissu aux deux ensouples à l'aide d'un couteau : ce faisant, elle récite l'« is*h*ahada » — la Profession de foi — comme lorsqu'un homme va mourir.

Le jour choisi pour cette opération est le même que celui des moissons. En effet, le tissage de ces nattes est pour la plupart des villages des Bäni Snus une ressource essentielle, aussi sont-elles confectionnées avec diligence et ont un cycle hebdomadaire. Du vendredi midi au samedi midi, c'est le lavage des paquets de fibres de racine de palmier nain à la rivière; le dimanche l'ourdissage du métier et la mise en place de la chaîne pendant que sèchent les paquets de fibres sur les tombes du cimetière voisin; du lundi midi au jeudi midi, les femmes tissent les nattes, le jeudi après-midi; la plus âgée des deux tisserandes coupe la chaîne. Dans les rites de la terre nous retrouvons pour les mêmes villages le même choix des jours que pour les opérations du tissage : dimanche pour les labours, jeudi pour les moissons.

Dans la fraction des Berbäsh à Drâa Larbaa (région de la Soummam) le jour où la maîtresse de maison coupe le tissu, elle prépare le même plat que pour les moissons, de l'*abazin* qu'elle partage avec ses voisines. Puis, elle prend les fils de chaîne par pincées, en allant du milieu vers la droite, puis du milieu vers la gauche, comme l'équipe des moissonneurs moissonne le champ par parcelles, le chef d'équipe restant au centre. En commençant chacune de ces deux coupes, la maîtresse de maison dit à nouveau « l'ishahada ». D'une façon générale, les femmes stériles, les jeunes filles, les enfants, ne peuvent assister à l'enlèvement du tissu, ni à une naissance, ni visiter une nouvelle accouchée, ni la maison où vient d'avoir lieu une mort. Le tissu coupé, un jeune garçon prend l'un des roseaux du métier à tisser, l'enfourche et part à cheval vers la porte. Le premier passant sera un présage.

Si le vêtement tissé est le burnous d'un homme marié et si l'enfant voit un homme, le destinataire du burnous aura un garçon, si l'enfant voit une femme ce sera une fille. Les signes auront la même valeur pour un célibataire mais leur signification sera reportée dans l'avenir (Zekri - Rouma, Kabylie d'Azazga).

Le tissage fini, chez les At Yenni, la maîtresse de maison met sur le seuil le peigne à tasser les fils dans le métier à tisser — ayazhil — et y place des braises ardentes. Ce geste, nous le verrons plus loin est un rite magique destiné à arrêter la pluie. Il est ici réservé à la saison sèche, à la période des moissons où les orages sont redoutés.

La moisson et les rites de passage

Sécheresse et mort sont les deux concepts qui président aux rites marquant la fin de l'été, clairement exprimés par les complaintes des moissonneurs qui rappellent l'éternité de Dieu et la précarité du passage des créatures en ce monde.

Après les moissons, les champs retournent à la friche et leurs chaumes brûlés de soleil sont livrés au petit bétail, au hasard des pâturages, les oignons de scille desséchés sur les tombes comme sur les limites ont perdu leurs feuilles et les limites des parcelles cultivées en céréales ne sont plus marquées que par des lignes de pierres. Le monde est retourné à l'indivision et à la friche comme si s'était retirée la force invisible qui, depuis les labours fait vivre les champs, comme si les morts étaient repartis par la Porte du Cancer, vers le monde d'en-bas avec la fécondité de la terre.

Cette notion du départ des morts, de la dispersion des forces invisibles, amène la notion de purification. Les impuretés de l'homme, ce qui est mauvais en lui, peuvent être dispersées comme la balle et séparées du grain. Aussi l'aire à battre est-elle étroitement associée à certains rites de passage.

Chez les At Yenni, pour éviter que les mauvais génies ne « changent » ou ne possèdent un nouveau-né, la « qibla » prend une tête de mouton et quatre œufs qu'elle fait tourner au-dessus de la tête du nouveau-né selon les rites du sacrifice d'expulsion dit « asfel » ; elle les emporte ensuite,

avec des braises du foyer de la maison du nouveau-né, et les fait cuire sur une aire à battre. Elle consomme sur place une partie de la viande et deux œufs. Le reste, avec les cendres est enterré au centre de l'aire, dans la marmite qui a servi à la préparation de ce contrat d'alliance. Les forces mauvaises ont quitté l'enfant pour passer dans la tête de mouton et dans les œufs. La « qibla » a partagé avec elles un repas d'alliance qui les rend inoffensives en ce qui la concerne et l'aire à battre a achevé de les disperser. Cette cérémonie porte le nom particulier de « tagidurt » — la marmite.

En Grande Kabylie, les jeunes filles avant leur mariage font également un sacrifice d'expulsion — asfel — avec, selon leurs moyens, une poule ou un œuf. Aidées par la « qibla » la femme sage du village, elles vont partager cette offrande sur une aire à battre. La « qibla » égorge la volaille après avoir placé entre ses cuisses la cuillère de bois — a*gh*onja — qui représente en ce cas un sexe mâle — ce qui lui permet de faire un sacrifice sanglant. L'offrande, cuite sur de la braise apportée par la « qibla » sera partagée entre les deux femmes, les restes enterrés au centre de l'aire à battre.

Ainsi la jeune fille sera libérée des « charmes » qui pourraient la « lier » au moment de son mariage.

Dans la même région, la veille ou l'avant-veille du sacrifice de l'Aid tamoqqrant — la fête commémorative du sacrifice d'Abraham —, la « qibla » procède à une purification des enfants à la naissance desquels elle a assisté ou qui lui ont été confiés après la naissance par leur mère. Cette cérémonie porte le nom de « tu*sh*erka » — l'association —, elle a pour but d'affermir les âmes des enfants dans leur corps et de les débarrasser de toute « association » éventuelle avec des forces mauvaises du monde invisible. Si un enfant est en mauvaise santé, s'il a un caractère inégal, s'il est sujet aux convulsions, si son avenir d'adulte s'annonce mal, c'est que les forces invisibles mauvaises vivent en parasites sur lui, aussi convient-il de l'en débarrasser au plus tôt. Le rite de l'exorcisme accompli par la « qibla » consiste en une onction faite sur une aire à battre, au petit jour. La sage-femme prépare la pâte d'onction composée de cumin, de henné, de beurre, de miel, de sucre, de clous de girofle, malaxée dans de l'eau prise à une source sacrée, en l'occurrence chez les

At Yenni, à la source qui coule près du tombeau du *Shäikh* en-Tensaut, le Saint Protecteur de la région.

La qibla applique un peu de cette pâte à chaque enfant, entre les deux yeux et l'étend en forme de croix à l'aide du pouce de la main droite. Lorsqu'elle accomplit cette onction pour la dernière fois, c'est-à-dire lorsque l'enfant est devenu pubère, la qibla le conduit à l'aube du jour du sacrifice de l-'aid tamoqqrant sur une aire à battre, apportant un couteau, un œuf et un petit pot rempli d'eau « tabuqqalt ». L'enfant se tient debout, l'œuf entre les jambes, tandis que la qibla lui coupe une mèche de cheveux avec le couteau. Puis elle fait *asfel* avec l'œuf en disant :

« Q*dhegh*-ak tu*sh*erkiwin
q*dhegh*-ak lebla
q*dhegh*-ak ayen ig-dgezgan f-e*shsh*rak-ik
f-essuq-ik f-ejjwaj-ik
ekkse*gh*-ak ayen ur-nelhi
netle*gh*-it enda s-elfe*dh* errebi
d-ççetna Fa*dh*ma wett ennebi
d-nett-at yakkw id-yeddjan aya. »

J'ôte de toi les « associations »
J'ôte de toi le mal physique
J'ôte de toi ce qui est sur ton travail
sur ton marché, sur ton mariage
J'enlève de toi ce qui est mauvais
Je l'enterre là par la grâce de Dieu
de Notre Dame Fatma fille du Prophète
C'est elle qui nous instruit de tout (cela).

Ce texte propose bien des problèmes d'abord linguistiques sans parler de la cérémonie attribuée à Lalla Fatma Zohra fille du Prophète, cérémonie accomplie par une femme et donc dont les rites sont transmis de femme en femme dans la plus ancienne famille du village. Peut-être faut-il signaler que la qibla n'est pas une accoucheuse mais la femme la plus âgée de la plus ancienne famille du village qui va *attester* — Q.B.L. — la naissance de l'enfant, fils ou fille d'une telle sous le toit d'un tel, c'est une femme de savoir : femme sage, plutôt que sage-femme.

Ces derniers rites accomplis, la qibla partage l'œuf (cuit

dur) avec chacun des enfants et enterre la coquille ainsi que la mèche de cheveux coupés, au centre de l'aire à battre.

Dans les traditions populaires de l'islam maghrébin, le mort déposé dans sa tombe est interrogé par deux anges Munkir et Nakir qui lui font expier immédiatement les fautes sans gravité réelle en le battant à l'aide de verges de fer afin que, purifié, il puisse entrer au paradis de la Résurrection. Il s'agit moins d'un châtiment que d'un « dépiquage » mystique destiné à détruire en l'homme ses appétits terrestres. Ainsi nous comprenons pourquoi lors du dépiquage du grain, foulé aux pieds par les bœufs, les anges sont invoqués.

La moisson est associée à l'agonie et à la mort, le repas des moissonneurs fait de galettes non levées est analogue au repas que partagent les proches parents du mort au soir des funérailles ; le ventage et le dépiquage sur l'aire à battre sont les étapes d'une indispensable purification.

Là encore la pensée des paysans d'Algérie porte en elle la souche des mystères de l'Antiquité. Ici, ce sont les Petits Mystères, les mystères de la purification de l'homme avant qu'il puisse accéder, purifié une dernière fois par le van, aux Grands Mystères de l'enfouissement en terre et de la résurrection : alors le sens profond des moissons et des rites qui les entourent se trouve résumé par le nom que leur donnent les paysans berbères d'un bout à l'autre du nord de l'Afrique : « anebdu » — le commencement.

Les interdits et les rites de la sécheresse

La période des moissons marque la fin du cycle des céréales et les interdits observés par les paysans ont dans leur ensemble pour connotation des idées d'arrêt, de terme et sont, nous l'avons vu, associés à la mort.

Nous verrons en étudiant plus loin le cycle de la morphologie sociale en milieu rural que, des moissons aux labours, les femmes préparent le repas familial sur un foyer extérieur aménagé dans la cour : il est interdit en effet, pendant cette période, de cuisiner à l'intérieur des maisons ; le même interdit se retrouve lorsqu'il y a un deuil dans la famille, ce sont alors des proches parents ou des voisins qui préparent le repas du soir. Pendant cette période, les mariages

sont rares et la pureté sexuelle est de règle au moins pendant le dépiquage. Le métier à tisser est vide, les poteries ne seront mises à cuire à ciel ouvert que quarante jours après le dépiquage. Ces interdits sont ceux qui entourent le mort et sa famille immédiate. Leur place ici se comprend aisément puisque ce sont les morts qui ont apporté la fécondité des champs et qu'ils viennent de repartir sous terre, la laissant vide comme un corps que l'âme vient de quitter. Le feu est allumé dans le foyer de la cour qui n'est pas un foyer sacré, les hommes sont chastes, le métier à tisser est vide, afin que les âmes puissent quitter librement la terre. La forge est muette car, nous l'avons vu, la lourde gaieté qui y règne, les outils qui y sont forgés sont autant d'appels à la fécondité, de même les feux des potières ne seront allumés que lorsque les morts auront quitté les champs et les aires à battre, laissant le grain endormi dans les silos ou dans les jarres et la terre vide.

Différents auteurs cités par Westermarck attestent que ces interdits se retrouvaient il y a quelques années encore en Europe Orientale et au Proche-Orient, de l'Albanie au désert de Jordanie en passant par Malte et les Cyclades [19].

Toutes les opérations agricoles que nous venons d'étudier : moisson, dépiquage, ventage et ensilage, doivent se dérouler pendant la saison sèche ; cependant, si des nuées menaçantes s'assemblent dans le ciel, les paysans ont recours à des rites de sécheresse. Dans la plupart des cas il s'agit de rites domestiques, familiaux, et non de rites collectifs accomplis comme les rogations de la pluie par une société entière. En effet, la pluie, même inopportune, est une malédiction moins grande que la sécheresse dans le nord de l'Afrique. Un proverbe Kabyle dit :

> « Ula*sh* tamurt i*kh*la ugfur
> ha*sh*a tin i*kh*la ug*h*ura. »
>
> *Il n'est pas de pays rendu désert par*
> *la pluie mais il en est qui ont été vidés*
> *par la sécheresse.*

Je n'ai rencontré qu'un seul cas de sacrifice accompli pour arrêter les orages trop violents de janvier qui arrivent par-

19. WESTERMARCK, *op. cit.*, t..I, p. 505.

fois à noyer les semences dans les champs. Dans la vallée de la Soummam, au village d'El Qela'a, la population partage un repas communiel composé de galettes non levées et de figues sèches au sanctuaire de *Dj*ema'a el Ha*dj* qui domine le village. Ce haut lieu n'est pas celui où se déroulent le pèlerinage pour la pluie et les sacrifices qui précèdent les labours; mais, par temps de pluie, les nuages s'amoncellent autour du sanctuaire et les paysans pensent qu'en renouvelant le contrat d'alliance avec Iha*dj* Mahrus qui y est enterré, ils obtiendront du saint qu'il disperse orages et nuées et donne quinze jours de beau temps. Dans ce repas d'alliance nous retrouvons l'élément essentiel du repas funéraire : la galette non levée, nourriture de la saison sèche opposée au sacrifice sanglant et à la consommation de la nourriture bouillie qui caractérise les pèlerinages de la saison humide accomplis à des sanctuaires différents.

Ailleurs, dans toutes les régions étudiées, il semble n'exister que des rites familiaux accomplis isolément sans décision des représentants du groupe plus large qu'est la fraction ou le quartier.

En Grande Kabylie, par exemple, si la pluie menace pendant la saison sèche, la maîtresse de maison recouvre de braises le peigne du métier à tisser et le dépose sur le seuil. Ce peigne, nous l'avons vu, est associé aux rites de la fécondité, le recouvrir de braises c'est mettre la stérilité du feu et sa sécheresse sur le tissage, sur les champs cultivés; parfois, pour la même raison, un soc est chauffé au rouge et déposé sur l'aire à battre.

Cependant, sans recourir à ces cas extrêmes, les instruments aratoires comme aussi le peigne du métier à tisser ne sont pendant la saison sèche, comme après un enterrement, ni lavés ni trempés dans l'eau. Socs, pioches et houes sont rangés dans une resserre située, en Kabylie, dans la partie sud de la maison, le peigne renversé reste près du métier à tisser qui ne porte plus de fils comme sont vides les champs sous le soleil.

Le temps du désordre

Après l'ensilage de la récolte, les troupeaux paissent ça et là dans les champs ou sont à l'alpage dans les montagnes voisines, sous la garde des bergers fournis par chaque famille à tour de rôle. Des hommes du village montent la garde sur les crêtes, dans les sanctuaires qui sont aussi des postes de guet : le veilleur « assäs » porte le même nom que le Gardien invisible, protecteur du village.

Soudain, l'alerte est donnée par les bergers, les hommes du clan opposé viennent de voler une partie du troupeau communal. Les hommes du village, désœuvrés pendant cette période de l'année, s'arment et marchent sur les habitations du clan opposé; le forgeron est à leur tête.

Il n'est pas « chef de guerre » au sens où nous l'entendons, il est en tête des hommes partant en expédition guerrière comme il inaugure les labours; il a revêtu son tablier de peau de bouc — son égide — signe de son contrat d'alliance avec l'Invisible, de sa protection. Souvent les traditions populaires disent que la famille chargée d'ouvrir les labours a aussi la garde du drapeau. Ce drapeau était — d'après les souvenirs que j'ai pu recueillir — une pièce d'étoffe, quelquefois un turban dénoué « azigzau » — bleu ou vert — porté au bout d'un roseau, ou simplement tenu à la main; ce n'était pas un emblème au sens où nous l'entendons mais un signe de ralliement. Mais, autrefois, aussi loin que peut porter la mémoire des hommes, lorsque l'affaire était grave, les chefs de famille égorgeaient un chevreau et faisaient de sa peau le signe du contrat, de l'alliance nouvelle avec l'Invisible et se rassemblaient autour d'elle.

Dans le clan opposé c'est aussi le forgeron qui a inauguré le désordre en volant des têtes de bétail.

Les hommes conduits par le forgeron vont essayer d'enlever les portes du village ennemi ou les tuiles des toits, pour les échanger contre le troupeau volé.

Les portes autrefois sculptées de signes protecteurs rappelant le serpent et les génies gardiens, œuvres du forgeron, étaient aussi le signe tangible du « horma » de la maison, de son caractère sacré, de la protection invisible dont elle est entourée. Enlever les portes, enlever les tuiles du toit, c'est détruire le cercle protecteur qui entoure les maisons,

c'est vouer le village au chaos. De même, voler le bétail c'est sans doute, dans l'esprit des paysans, faire bombance au détriment du voisin, mais c'est aussi prendre la force du village, le priver de son offrande d'intercession auprès de l'Invisible.

Si l'un des forgerons est tué, le clan qu'il dirigeait est vaincu, la guerre est finie, les hommes échangent leurs butins. Le clan vainqueur paie le « prix du sang » que les traditions kabyles n'admettaient à l'origine que dans ce cas.

Autrefois — sans que l'on puisse fixer la date de cet autrefois — les « I'azzugen » — les gens d'Azazga — ont attaqué les « I'akkuren » dont les hommes avaient été éloignés à dessein par une famille complice, les Berrai, pour moissonner le plus éloigné de leurs champs. La femme de l'un des notables des I'akkuren versait du lait dans la baratte lorsque le « chef » des assaillants est entré chez elle. Comme elle lui était apparentée, elle lui servit le plat de l'hospitalité « tagulla d-el-melleh » — la bouillie de blé et de sel. Au moment de partir il avisa un filet plein de laine brute, s'en saisit en s'excusant : « Il faut que je vole car nous faisons la guerre. » Mais la porte était trop étroite pour qu'il puisse emporter son butin : « Pousse, dit la vieille Talunet (c'était son nom), moi je vais passer de l'autre côté et tirer le filet pour t'aider. » Silencieusement, elle s'éloigna, rentra dans la maison par l'ouverture très basse percée dans le mur du sud qui sert à évacuer le fumier, saisit une lourde hache et en frappa l'homme à la tête, puis, sortant à nouveau, elle se mit à pousser les « illiliwen » — les longs cris de joie des femmes.

Les hommes du village, prévenus par les enfants, étaient arrivés trop tard : le bétail avait été volé. La vieille femme les rejoignit sur les bancs de pierre de la « *dj*ema'a » et raconta son fait d'arme ; alors les hommes déchargèrent en l'air leurs longs fusils en signe de victoire.

Les I'azzugen s'étaient arrêtés à Tizi n-at el Ha*dj*, le col qui marque la séparation des deux territoires, et partageaient entre eux le bétail volé. En entendant les cris de joie des femmes et les coups de fusil des hommes, ils s'arrêtèrent inquiets et s'aperçurent que celui qui les avaient conduits, le forgeron, n'était plus là. Ils comprirent qu'ils avaient perdu la guerre et revinrent rendre le troupeau pen-

dant que les « mrab*th*in » des deux clans fixaient le « prix du sang » et arrangeaient les conditions d'alliance.

Nous retrouvons dans cet épisode légendaire, que racontent encore les paysans de la région d'Azazga, le thème que nous avons déjà signalé du forgeron ouvrant l'expédition guerrière, le désordre et le vol. Un autre élément mérite d'être signalé : les deux groupes l'azzugen et l'akkuren sont apparentés entre eux. Les agresseurs disposent de la complicité d'une famille qui est nécessairement leur alliée par le sang et leur « chef » va rendre visite à l'un des notables du village dont le femme est son alliée aussi, sa parente, puisqu'elle lui offre l'hospitalité : le lien d'hospitalité est chez les sédentaires du nord de l'Afrique le corollaire des liens de parenté ; l'étranger doit se présenter à la porte du village et attendre d'être invité par l'un des chefs de famille.

Les deux clans opposés sont aussi des clans complémentaires, généralement fondés par deux frères issus d'une même femme ou nés des deux épouses d'un même ancêtre. La guerre qu'ils se livrent n'est guère plus qu'un « agôn », un jeu rituel qui les oppose et souligne le désordre du monde, après les moissons. L'alliance qui met fin à cette guerre permet aux familles de renouer les liens un instant distendus. Après le repas d'alliance qui réunit les chefs de famille, les mariages sont préparés par les femmes, à la fontaine, et conclus par les hommes au marché, prélude à la remise en ordre du monde. L'automne venu, les forgerons renouvelleront les rites d'inauguration des labours, les chefs de famille affirmeront à nouveau la limite de leurs champs et les âmes des morts reviendront sur terre, appelées par les prières des hommes, pour féconder les champs et les foyers.

Sans vouloir parler ici de l'organisation sociale traditionnelle réservée à une étude ultérieure, il est indispensable de replacer cet aspect de la guerre dans son contexte rituel.

Il a été de bon ton pendant longtemps de parler d'anarchie, de guerres intestines permanentes, sans chercher à savoir quelles idées recouvrait exactement cette manifestation annuelle de violence limitée.

En effet, jamais dans l'histoire des sociétés du nord de l'Afrique, deux villages n'ont entrepris une guerre impérialiste pour la conquête d'un territoire, ni deux tribus pour la possession d'un village. Ce concept est inconnu de la pen-

sée traditionnelle de la Méditerranée où le respect de la liberté d'autrui est enraciné profondément dans le sacré. Sans doute il y a eu des invasions; des peuples entiers ont marché devant eux, pillant ce qu'il pouvaient trouver à prendre chez des vaincus souvent plus pauvres que leurs vainqueurs. Mais, au terme de ces invasions, on ne trouve que des populations qui se sont intégrées en îlots clairsemés, ayant la langue et les coutumes de leurs hôtes. Ainsi en est-il dans les montagnes du nord de l'Afrique, ainsi en était-il en Méditerranée où bien des guerres, illustres par les chants qu'elles ont inspirés, n'ont été que des épisodes du cycle agraire, des jeux rituels auxquels se livrent les laboureurs désœuvrés et les bergers, en attendant que le partage des terres collectives réinstalle sur terre l'ordre sacré de la Cité, et que le forgeron y ramène la parole perdue des lois.

CHAPITRE V

TIBBURIN USSEGWAS
LES PORTES DE L'ANNÉE

Labour et moisson sont les deux périodes cardinales de l'année agraire des paysans berbères, les deux moments d'une morphologie sociale, double comme est dualiste la pensée des hommes.

Les deux mots « tayerza t-temegra » — labour et moisson — définissent chez les paysans l'agriculture dans son ensemble. Au laboureur coiffé et chaussé de cuir de bœuf, s'oppose le moissonneur vêtu de son tablier de peau, nu-pieds sur l'aire à battre ; au soc qui participe à tous les rites de fécondité, doublet viril du peigne du métier à tisser, s'oppose la faucille symbole de rupture et de destruction, comme au champ en friche s'oppose l'aire à battre, sacrée « comme le sol d'une mosquée ». Aux rites collectifs d'automne s'opposent les rites familiaux des moissons, à la gaieté obscène des labours, « l-e*kh*rif », s'opposent les chants funéraires du dernier carré dans le champ moissonné, à la délimitation précise de la jachère, les pieux euphémismes du compte des céréales, ou même l'absence de tout compte.

La vie des champs divise l'année en deux grandes saisons: une saison humide de germination et de formation des épis, saison de fécondité et de prospérité, une saison sèche ayant pour connotation des idées de destruction et de mort, fin du cycle des céréales.

Bien des auteurs ayant étudié des croyances et des rites analogues à ceux trouvés en Algérie ont conclu un peu vite, sans doute sans consulter les hommes qu'ils étudiaient, à la prise de conscience d'un cycle de vie extérieur à l'homme,

à l'existence de la notion d'un « esprit de blé ». De telles croyances n'auraient pas manqué d'entraîner la disparition des rites agraires en même temps que se modifiaient la pensée et les genres de vie : bien des paysans deviennent citadins ou sortent du cycle économique du village par une pension, une retraite, le mandat d'un fils qui travaille en Europe.

Au contraire, les coutumes et les rites persistent alors que, même lentement, se modifient les idées, parce que les sociétés paysannes ont un rythme de vie tellement entrelacé au cycle des céréales qu'il est souvent difficile de dire avec précision si l'homme a emprunté pour illustrer son aventure terrestre des images de la terre ou s'il a pensé la vie des céréales en symboles humains.

L'étude démographique de quelques régions prises en Kabylie Maritime et dans les régions montagneuses proches de la Soummam illustre mieux cette pensée.

J'ai choisi pour cette étude deux anciens douars devenus communes de la région de Mizrana en Kabylie Maritime : les Iflissen, peuplés à l'époque de 5000 habitants, surtout céréaliculteurs avec appoint de petit élevage — formant, nous l'avons vu une tribu homogène — et Makouda avec ses 2000 habitants surtout arboriculteurs — huile d'olive et figues. Les habitants de Makouda sont en réalité une fraction de l'ancienne tribu des Aït Wagennun démembrée par le Sénatus-Consulte de 1866.

Dans la vallée de la Soummam, les trois douars étudiés sont les douars de Taourirt-Ighil, d'Asif-el-hammam et d'Ikedjane, peuplés respectivement de 5800, 4069 et 6284 habitants, au recensement de 1948.

Les deux premiers sont des fractions de la tribu des Aït-'amar, le troisième est formé de deux groupes sociaux distincts, l'un comprenant les villages de Tasga, Tawrit-u aisa, Aït Mahyu et l'a*sh*uren, dont l'ensemble porte le nom d'Ikedjane — les hameaux —, le second comprend les villages de Iger Wuzeren, Qala'a Ufella et Qala'a bwadda dont l'ensemble porte le nom d'Iqla 'iwen. Le premier de ces deux groupes est peuplé d'éléments hétérogènes venus d'un peu partout, le second des descendants d'un ancêtre unique les Aït 'ali, auxquels se sont ajoutées d'autres familles venues de Grande Kabylie. Ces trois communes ont une économie

mixte : agriculture et élevage. Les chiffres des registres de l'état civil ont été pris sur quatre années : 1949, 1950, 1951 et 1952. Ont été écartées les années de guerre pendant lesquelles les hommes étaient mobilisés et les années de 1946 à 1948 au cours desquelles l'établissement des dossiers de la Sécurité Sociale a rendu nécessaire la transcription recognitive sur les registres de l'état civil de mariages déjà conclus devant des djema'a de villages.

Pour les Iflissen 18,5 % des mariages ont lieu entre août et septembre, 25 % entre octobre et novembre. A Makouda 10,5 % sont célébrés en mars et 16,5 % entre octobre et novembre. Dans la vallée de la Soummam les courbes des mariages offrent également deux sommets : 28,22 % des mariages se répartissent entre mars, avril et mai, avec une pointe en mars et 32,61 % entre octobre, novembre et décembre.

A Asif el Hammam 24,85 % des mariages se répartissent entre mars, avril et mai, 35,40 % entre septembre, octobre et novembre. A Tawrirt Ighil, la courbe des mariages présente un sommet entre mars et avril avec 20,76 % et un autre sommet de 13,3 % pour le seul mois d'octobre.

Si la volonté des hommes peut expliquer le choix de certaines périodes pour les mariages, elle ne saurait jouer dans la fréquence des naissances et des décès.

Pour les Iflissen, 14 % des naissances ont lieu en janvier, 10 % en février et 9 % en mars soit 33% pendant les trois premiers mois de l'année. Au douar Makuda, 11 % des naissances ont lieu en février, 10 % en mars.

Dans la vallée de la Soummam, à Tawrirt-Ighil, la courbe des naissances atteint 9,75 % en avril et s'élève régulièrement jusqu'en juillet avec 10,30 %, elle passe par un minimum de 5,46 % en novembre.

A Asif-el Hammam la même courbe s'élève régulièrement à partir de janvier où elle atteint 9,65 % et décroît à partir de juillet avec 8,68 % pour ne plus atteindre que 6,99 % en décembre.

A Ikedjane, 11, 61 % des naissances ont lieu en mai et 9,62 % en juin.

La courbe des décès présente en général deux sommets : chez les Iflissen, l'un situé en mars avec 11 %, l'autre en septembre et octobre avec environ 10 %. A Makouda, la même

courbe présente exactement les mêmes sommets avec en février : 12 %, en mars 14 %, et une pointe de plus de 15 % en octobre.

Dans la vallée de la Soummam, 14,6 % des décès à Asif-el-hammam ont lieu en février. A Ikedjane 19,84 % des décès se répartissent entre février et mars, et 31,44 % entre les mois de juillet, août et septembre.

Tawrirt-Ighil présente les deux mêmes sommets au printemps et en automne avec 9,09 % en février et 19,64 % entre novembre et décembre, une autre pointe de 10,6 % apparaît en août.

Ce cycle de la vie et de la mort des hommes, correspondant harmonieusement au rythme de la vie des champs, peut nous expliquer l'identité presque constante que nous avons constatée entre les rites de passage et les rites agraires.

Les labours sont précédés par toute une activité sociale orientée vers les mariages et par des rites de fécondité. Sans doute, la prospérité générale est relativement plus grande après les moissons, ce qui permet les prestations alimentaires, importantes dans les cérémonies du mariage. Mais ce n'est pas l'essentiel, puisque les régions d'économie mixte ou ayant un cycle économique très différent comme celui de l'oléiculture gardent l'automne comme saison préférentielle des mariages.

L'étude du printemps est également significative car nous l'avons vu, dans les rites, la notion de renouveau s'applique également aux enfants. Selon les croyances populaires toute augmentation de fécondité est dangereuse pour l'homme, comme si un mystérieux équilibre maintenait constant le niveau de la force bénéfique impartie au monde. La courbe des décès recoupe cette conception car un des sommets de la mortalité correspond au printemps. Aussi les rites que nous avons étudiés sont tout chargés de gestes protecteurs de l'enfance. A la fin de l'été, apparaît un renouveau de mortalité auquel semblent correspondre les rites de la mort du champ.

Je ne veux pas dire par ces constatations que le cycle de la vie et de la mort explique les rites saisonniers et les croyances qui s'y rattachent. Sans doute les paysans ont conscience de ces saisons de l'homme qui retrouvent les époques de la vie des champs ; mais le rite est immuable étant

essentiellement la répétition d'un modèle exemplaire et en tout cas, en Algérie, d'une origine très ancienne. Au contraire le cycle de vie devrait varier en même temps que se modifient les conditions mêmes de l'existence des paysans.

Il ne semble pas qu'il en soit ainsi puisque bien des populations de la vallée de la Soummam, nomades arabes sédentarisés et berbérisés, ont gardé de leur origine le souvenir des mariages de printemps, avant l-'a*sh*aba, la grande transhumance, lorsque, comme le disent les nomades, « la tribu se lève pour se marier ». Leurs conditions de vie ont changé, leur économie aussi et, pourtant, leur rythme est resté en grande partie encore celui de la civilisation des nomades, telle qu'elle existe des déserts de Jordanie et d'Arabie jusqu'au terme atlantique du Sahara. Dans les autres régions, si le chiffre des mariages, des naissances et des morts a varié, leur incidence dans l'année paraît être la même, immuable comme le retour des saisons.

Le même rythme de la vie des hommes se retrouve dans des pays déjà cités de la Méditerrannée orientale où la conception du monde comme aussi la place occupée par l'homme dans le sacré du monde sont des notions très analogues à celles que nous avons trouvées chez les paysans d'Algérie[1].

Le rythme de la vie des hommes

A cette écologie humaine si proche du cycle des céréales correspond une morphologie double de la vie du groupe, sentie comme librement choisie par les paysans qui s'y soumettent.

Ce rythme de vie est particulièrement net dans la région de Tacheta, chez les éleveurs de la Soummam et certaines populations des Hautes Plaines et de l'Aurès. Dès le printemps, les paysans quittent leurs maisons de pierres et partent avec les troupeaux dans les pâturages des « twaräs » ou terres argileuses; ils vivent sous la tente jusqu'en juillet, c'est-à-dire jusqu'aux moissons pour ceux qui ont des ter-

1. ARISTOTE : *Politique*, VII, 1335, *sq.*
U. de MEDONCA et Rusa LERINO : « les Mœurs et les croyances du peuple serbe », *Revue anthropologique*, 1927, p. 259.

res, jusqu'aux premières pluies d'octobre pour les autres. Ils vont vers les pacages et l'eau, ne se déplaçant que la nuit. Les moissons terminées, le bétail est enclos dans des haies mobiles de branchages « tizribin » que les bergers changent de place tous les jours, ce qui assure au moins partiellement la fumure des champs. Cette transhumance un peu particulière a été étudiée ailleurs en Méditerranée et tout particulièrement en Corse[2].

En Algérie, les montagnards émigrent du printemps à l'été pour se placer comme travailleurs saisonniers dans la Mitidja où les appellent les divers travaux de la vigne, puis dans la plaine du Chélif pour les moissons ; ils rentrent avant l'automne pour les mariages et les labours, puis repartent au début de l'hiver afin de diminuer le nombre de bouches à nourrir dans la maison, cherchant à se placer cette fois dans des villes voisines.

Naguère encore, chaque commune avait sa ville d'immigration saisonnière, aussi son activité particulière.

La vie des paysans sédentaires tend à se rapprocher de ce rythme de vie.

Cette morphologie sociale des paysans des zones montagneuses que partagent les paysans semi-nomades des hauts plateaux ou les éleveurs de la Soummam, est en Algérie un cas limite. Cependant la vie des paysans des autres régions tendait à s'en rapprocher. Les temps du cycle de vie ne sont que des formes nouvelles de faits anciens qui s'adaptent au rythme traditionnel, ainsi l'émigration vers l'Europe d'une main-d'œuvre formée en majorité de paysans berbères — kabyles pour la plupart — qui, elle aussi, s'insère dans un contexte de gestes et de pensées traditionnels.

L'étude de la courbe des départs est à cet égard des plus intéressante. Dans le douar Ikedjane de la commune de la Soummam, le plus gros chiffre des départs vers la métro-

2. René et Georgette HUBERT : *le Peuple corse : les genres de vie et les institutions familiales*, Bruxelles, 1935, p. 7.

pole se situe entre août et novembre pour une année prise au hasard : l'année 1951. Vers le mois d'août, ce sont les ouvriers agricoles et les jeunes gens qui ne sont pas chefs de famille, alors que vers novembre, après les labours, nous assistons au départ des hommes au-dessus de quarante ans ; les retours ont lieu vers le mois de juin.

De même pour l'ensemble de la commune de la Soummam : sur 129005 habitants, 10,5 % environ des départs ont lieu vers avril-mai, chiffre que nous retrouvons en septembre et qui passe à 20 % en octobre. Les retours s'amorçent au mois d'avril et se poursuivent jusqu'en septembre où ils atteignent leur sommet.

Vue sous cet angle l'émigration vers la métropole à cette époque nous apparaît comme liée à la vie des paysans, tout au moins dans ses grandes lignes économiques et traditionnelles. C'est là le seul aspect sociologique de l'émigration des Nord-Africains. Les autres faits, groupement des travailleurs en France, répartition dans les usines, etc., ne sont que des aspects secondaires, des modalités contingentes d'un seul phénomène, la place de l'émigration temporaire des hommes dans le rythme de leur vie ou dans la conception traditionnelle qu'ils s'en font.

Il en a toujours été ainsi, disent les paysans : avant d'aller en France, les hommes allaient travailler dans les villes d'Algérie et de Tunisie et, avant qu'il y ait des villes, ils étaient brigands au loin, « chez les étrangers ».

Nous comprenons ainsi la place d'un vieux brigandage traditionnel tel qu'il existait naguère dans les pays du nord de la Méditerranée et le fait que, peu à peu, dans les conceptions populaires algériennes, l'émigration avec ses aléas et ses chances supposées de fortune subite a remplacé l'expédition lointaine dont le pillage était le but.

Aujourd'hui, en 1985, la situation n'a pas changé pour l'essentiel. L'émigration saisonnière s'est transformée depuis une vingtaine d'années en une émigration de peuplement. Ce sont des familles entières qui pratiquent une immigration fractionnée. Bien des jeunes nés en Europe resteront dans les pays dits « d'accueil », dans la mesure où le permet la législation en vigueur. Les premiers arrivants gardent au cœur la volonté de retourner « au pays », comme tous les ruraux qui en Europe ont participé à la migration campagne-

ville il y a plus de trois générations de cela. Ils retourneront « au pays » pour y vivre du pécule, envoyé mandat après mandat, et de la retraite qui leur aura été accordée. Ces considérations sociologiques n'ont pas d'autre but que de montrer la force d'un cadre coutumier dont seule une érosion lente peut venir à bout.

Dans l'économie domestique traditionnelle, nous retrouvons l'importance de ces deux pôles : les « *kh*ammäs » ou métayers au cinquième sont engagés en septembre pour fumer les champs ; leur contrat se termine vers la fin juillet, lorsque le grain est serré dans les jarres ou dans les silos.

A l'intérieur même de la famille, le rythme de la vie est double, oscillant d'une saison à l'autre des deux foyers près desquels vit chacun des groupes humains.

Dans chaque maison, ou plus exactement dans chaque unité d'habitat, il existe un foyer, il serait plus vrai de dire qu'il existe un foyer là où vit un couple humain.

De même, comme dans tous les autres pays ruraux méditerranéens, chaque grande famille — formée en général de frères vivant en communauté, sous l'autorité de leur père ou du plus âgé — possède un foyer commun.

Dans la maison conjugale, le foyer est situé sensiblement au centre du rectangle divisé en trois compartiments qu'est la maison : le premier de ces compartiments étant au centre, la pièce d'habitation ; au nord l'étable ; surélevée d'une pièce haute : la resserre, au sud. Le foyer est légèrement décentré vers la porte — vers l'est. Protégé par un génie gardien particulier, le foyer est consacré par le sang du sacrifice d'une volaille, avant que ne soit allumé le premier feu.

Tout au long de l'année, le feu va y brûler, à peine recouvert de cendres la nuit, il est le symbole de la paix domestique : les paysans ne disent pas « times » — le feu —, mais « l-'afia » — la paix — et la maîtresse de maison ne donnera pas de braises rouges à une voisine dont l'amitié ne lui paraît pas sûre.

Dans chaque maison, la nourriture est préparée par chaque épouse sur son foyer particulier ; si un homme a plusieurs femmes — ce qui est très rare en Kabylie — il est obligé par la loi de donner à chacune de ses épouses une maison, c'est-à-dire un foyer. Si la maîtresse de maison demande à son mari de prendre une co-épouse — takenna —

plus jeune pour l'aider dans les tâches ménagères, elle vivra sous le même toit sans jamais prendre la place de la maîtresse de maison.

Dès l'apparition du printemps, la nourriture est préparée par toutes les femmes mariées vivant à l'intérieur d'une même *kh*aruba — d'une grande famille — à tour de rôle, le plus souvent, deux par deux, sous la direction de la mère des maris : la maîtresse de maison — tam*gh*rart — la vieille mais au sens Señora ou Signora — de Senior — l'Ancienne, c'est-à-dire la Dame.

La nourriture sera prise suivant une étiquette précise, hommes et femmes mangeant dans des plats séparés, les hommes mangeant les premiers, vieux et jeunes dans des plats différents.

Le foyer commun sur lequel et préparée la nourriture de toute la grande famille est, nous l'avons vu, situé dans un coin de la cour : un sacrifice marque au début de la saison sèche l'ouverture de ce nouveau temps de la morphologie sociale de la famille : un mouton ou un chevreau est égorgé, sa chair sera partagée entre tous les membres d'une même « *kh*aruba ». De même, au début de l'hiver, après les labours, un sacrifice marque le retour de chaque famille conjugale à son foyer particulier ; c'est en général le sacrifice d'une volaille.

Les rites familiaux de la saison humide ont pour centre le foyer familial conjugal qui tout au long des rites saisonniers sera honoré d'offrandes. Le rite de la saison sèche : l'ouverture d'un nouveau cycle de vie par le sacrifice d'un agneau se déroule près du foyer commun de la *kh*aruba.

Ce rythme familial était encore souligné naguère par le départ et le retour des hommes qui, nous l'avons vu, partaient après le sacrifice d'automne et la prise de possession de la terre pour ne revenir qu'au moment des moissons abandonnant ainsi leur part des provisions entassées dans les jarres et les silos, aux femmes, aux enfants et aux vieillards.

A l'intérieur de ce cadre tracé par l'écologie humaine et l'écologie végétale, d'autres éléments vont venir accentuer l'opposition et la complémentarité des deux temps du cycle de l'année traditionnelle.

La nourriture

Les moissons terminées, et terminée aussi la récolte des figues, des olives et le pressage de l'huile, le groupe humain va vivre sur les provisions amassées dans les « ikufan » ou dans les « ma*th*mura » : légumes secs, figues séchées, tomates ou abricots selon les régions, céréales, huile. Tout l'hiver, la nourriture habituelle sera une nourriture bouillie, cuite à la vapeur ou levée.

Dès ce moment apparaissent toutes les formes de couscous à petit et gros grains « seksu » ou « ta 'am » pour le premier, « berkukes » ou « berkuit » pour le second, arrosés de bouillon de légumes secs « aseqqi » ou trempés dans ce bouillon ; également toutes les formes de bouillies, dans des soupes ou des purées de légumes secs : « tahrirt » ou « tagulla ».

Les pâtisseries qui accompagnent les fêtes du cycle humide sont des crêpes à feuillets multiples « imsemen » et des beignets volumineux et légers « sfendj »; c'est aussi le moment où l'on consomme les figues sèches et les noix de la récolte passée.

Ce cycle alimentaire devrait se poursuivre pendant six mois. Cependant, si l'on considère comme moyenne une production de quatre à six quintaux par hectare, un hectare semé en céréales peut à peine suffire à nourrir un couple et un ou deux enfants. Ce qui dans bien des régions était, naguère encore, un chiffre très optimiste.

La plupart du temps, la famille est plus nombreuse et le champ souvent plus petit.

Au printemps, s'ouvre un nouveau cycle alimentaire à base de laitage et de verdure. La semoule qui reste des provisions d'hiver ou qui a été achetée sur les marchés est grillée, délayée en bouillies légères « rwina », « iuzan » ou « bazin ».

Dès la fin du printemps commence la saison sèche, le blé va être pétri en pain et en galette, nourriture sèche qui sera servie avec des soupes, des sauces épicées ou de l'huile d'olive.

Ainsi s'établit un cycle alimentaire dont les deux phases essentielles : nourriture bouillie et nourriture rôtie ou grillée sont mises en évidence par la préparation des viandes sacrificielles dont la consommation ouvre chacune des saisons ; la viande du bœuf des sacrifices d'automne est bouil-

lie, la chair de l'agneau du repas familial, au printemps, est rôtie. Souvent ces deux repas de viande sont les seuls de l'année.

Au cours de l'année, l'apparition d'une nouvelle nourriture détermine un moment critique puisqu'elle signifie passage d'une phase du cycle annuel à l'autre. La consommation de la nouvelle nourriture se fait d'une façon solennelle, en général près du tombeau de l'ancêtre ou du saint protecteur, au cours des pèlerinages qui précèdent les rites agraires.

Dans la plupart des régions la nourriture bouillie accompagne le pèlerinage d'automne et le repas des labours. La nourriture sèche apparaît au repas partagé le premier jour du printemps, composé de pain souvent non levé et de laitages.

L'importance rituelle de la préparation de la nourriture est mise en évidence par les prestations alimentaires qui, en Kabylie, accompagnent les cérémonies du mariage. Le jour des noces, la famille du mari envoie aux parents de la mariée des aliments crus, céréales et viandes ; la famille de la mariée répond en envoyant des aliments cuits caractéristiques du cycle humide : beignets gonflés « sfen*dj* » que nous avons déjà vu figurer dans les rites de labour, et de la viande bouillie associée à l'automne. De même dans le rituel des funérailles, les parents ou les voisins reçoivent les invités et leur offrent de la nourriture bouillie et donnent à la famille du défunt du pain non levé avec parfois de l'huile et des figues sèches.

Dans certaines régions d'Algérie la transition entre les deux cycles est soulignée nous l'avons vu par un rite de purification.

Chez les Bäni Wug*h*lis de la vallée de la Soummam, le jour du printemps, la maîtresse de maison prépare « seksu uderies », un couscous cuit à la vapeur d'une décoction de *thapsia garganica* dans laquelle des œufs sont mis à bouillir. Au repas du soir, tous les membres de la famille partagent ce plat qui a la propriété d'être légèrement enivrant et purgatif. Mais seuls les malades mangent « pour se purifier » des racines d'« uderies », cette plante très amère étant aussi un vomitif énergique.

Il s'agit là d'une purification précédant la consommation solennelle de la nouvelle nourriture.

Dans les autres massifs d'Algérie plus pauvres que la

Kabylie comme le Zakkar, l'Ouarsenis ou l'Aurès, le cycle alimentaire est encore plus net parce que les possibilités sont plus réduites : la provision de céréales suffit à peine aux besoins de la famille pour les mois qui suivent immédiatement la moisson, juillet, août et septembre. L'hiver voit apparaître des bouillies de glands de chêne doux « ballu*th* » et le printemps la consommation de salades de chardons sauvages « ag*h*eddu », de bouillies de baies d'églantines sauvages. L'orge est souvent mangée en vert à partir de mars et la famine vient imposer d'elle-même la terrible transition du jeûne entre les deux cycles, avec comme seul aliment possible le lait de la chèvre familiale, s'il y en a une.

Le cycle annuel fait de chaque forme de nourriture le symbole même de sa saison propre avec pour connotation l'idée principale d'humide, associé à la fécondité, de sec à la stérilité.

Nous avons vu dans le mariage la place qu'occupent les plats d'automne, nourriture bouillie, dont l'augmentation de volume à la cuisson est de bon augure.

La même forme de nourriture accompagne la naissance d'un garçon comme tout autre événement dont on souhaite la répétition. Les aliments du cycle sec seront préparés pour arrêter un événement considéré comme malheureux ou simplement comme non souhaitable : les crêpes à l'étouffée « tihrifin » seront servies chez les At Iraten pour la naissance d'une fille; ailleurs, en Kabylie maritime, on prépare une sorte de bouillie de semoule roussie au feu et délayée dans de l'huile, que l'on sert également pour la naissance d'une fille, aussi pour « soigner » une dent malade ou les oreillons.

Tout aussi significative est la place des aliments dans le rituel des funérailles. La famille du défunt ne prépare pas de nourriture, les parents ou des voisins reçoivent les invités et leur offrent de la nourriture bouillie — couscous avec bouillon de légumes secs — et donnent à la famille du défunt du pain non levé. Trois jours après, les plus proches parentes du défunt vont sur la tombe tasser la terre en disant au mort de ne pas s'inquiéter pour tout ce qu'il a laissé derrière lui. A cette occasion, elles déposent un vase plein d'eau sur la tombe et donnent un pain non levé aux pauvres ou aux voyageurs rencontrés sur leur chemin. Quarante jours après, ayant terminé le cycle sec des offrandes destinées à

écarter le défunt du monde des vivants, la famille partage un repas de nourriture bouillie auquel est supposé participer le mort devenu Protecteur.

Les jeux d'enfants

Au cours de l'année, les jeux des enfants varient comme varient les saisons et l'alimentation des hommes. Eux aussi vont participer à ce symbolisme des moments de l'année agraire au point que les adultes leur attribuent une valeur de présage et souvent incitent leurs enfants à préférer tel jeu particulier considéré comme étant « plus de circonstance ».

En été ce sont les combats qui opposent les enfants des deux moitiés d'un village ou de deux villages qui se jettent des pierres — souvent à l'aide de frondes tissées ou tressées en laine blanche et noire ou en fibres végétales — dans le lit desséché de l'oued comme cela se pratique encore chez les At Yenni : jeux agonistiques, image de la guerre que se livraient naguère les adultes, jeux destinés à préparer par le temps du chaos, le retour à l'ordre par le partage d'automne et les labours.

Au début de l'automne deux jeux sont pratiqués : l'un consiste à pousser un disque de liège mobile sur un axe porté dans la fourche d'un roseau fendu : « takarrust » en Grande Kabylie, « tumobilet » — l'automobile — en Kabylie d'ouest. Le second jeu est pratiqué en fin d'automne presqu'au début de l'hiver, c'est la toupie : « azerbu*dh* en Grande Kabylie, « zerbu*th* » ou « zerbu*th*a » dans la vallée de la Soummam — d'une racine Z R B *DH* : tourner sur soi-même, tourbillonner. Là, comme ailleurs en Méditerranée, la toupie est associée au solstice d'hiver, au moment où le soleil s'arrête et doit reprendre un nouvel élan, une nouvelle rotation.

Nous avons vu la place importante occupée par les jeux de balle dans les pèlerinages du printemps. Dans la vallée de la Soummam où l'élevage des chèvres et des moutons est plus développé que dans le reste du massif, un autre jeu est aussi pratiqué à la même saison : le saute-mouton, « cemcem », qui correspond aussi, dans le domaine des jeux, aux rites assurant la fécondité des troupeaux. En Grande Kaby-

lie, la même saison invite les jeunes gens et les bergers qui ont ramené leurs troupeaux au milieu de l'après-midi à pratiquer deux jeux : le premier est « tahjart », un jeu d'adresse qui consiste à faire tomber à coups de pierres une tuile placée en équilibre et qui, dans la même région, est associé sous le nom de « nnif » à l'arrivée de la jeune mariée au domicile conjugal. Dans les deux cas le symbolisme du jeu est nettement compris par les paysans, il s'agit d'enlever ce qui est un obstacle, à la pluie dans les champs et, avant la nuit de noces, à la consommation du mariage. L'autre jeu est « tiqar », une sorte de boxe française ou de « savate » qui oppose les combattants — des bergers — appartenant à des villages différents. Dans la vallée du Chélif, cette boxe porte le nom de « aqdaïmi » et elle est souvent accompagnée d'une escrime au bâton à deux bouts « ççelb ». Ce dernier jeu se retrouve jusqu'au Proche-Orient. Il s'agit dans tous les cas de permettre aux jeunes gens de faire assaut de vigueur et d'adresse.

Enfin, pendant les grandes chaleurs, au moment où le vent est souhaité sur les aires pour faciliter le dépiquage, les enfants jouent à la balançoire dite « taj'alult » en Grande Kabylie et « imjal'alutin » chez les Bäni Hawa. Ce jeu est inconnu dans le Zakkar, il ne se retrouve dans cette région que chez les paysans de la vallée du Chélif et de la région de Ténès où il accompagne les pèlerinages de fécondité des femmes. En Grande Kabylie, les basses branches des arbres tiennent lieu de balançoire sans qu'il soit fait usage de cordes de suspension.

Rite du vent qu'il suscite, rite de la fécondité, par le souffle qu'il fait passer sur les femmes près des sanctuaires, le jeu de la balançoire pratiqué dans les mêmes circonstances se retrouve dans la Grèce antique sous le nom d'aiora [3], au Népal lors de la grande fête de Dassera qui précède la récolte du blé [4], en Estonie, où autrefois les balançoires accompagnaient la fête de la Saint-Jean au solstice d'été [5].

3. Martin P. NILSSON : *Greek Popular Religion*, p. 33.

4. H. A. OLDFIELD : *Sketches from Nepal*, t. II, p. 351, Londres 1885 G. W. LEITNER : *The languages and races of Dartistan*, Lahore, 1878, p. 12.

5. H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, p. 444 *sq.* J. G. KOHL : *Die deutsch-russischen Ostseeprovinzen*, t. II, Dresden und Leipzig, 1841, p. 268 *sq.* DAREMBERG et SAGLIO : *Dict. des Antiquités grecques et romaines*, « Aiora ».

Je n'ai pas voulu établir une liste exhaustive de tous les jeux d'enfants en usage dans les régions étudiées ; cet inventaire comme bien d'autres reste à faire. J'ai voulu montrer le caractère cyclique saisonnier, des principaux jeux d'enfants dont les symboles correspondent aux différentes phases du cycle de l'année et traduisent sur leur plan particulier les espoirs et les préoccupations des hommes.

Les travaux et les jours

Le cycle de la végétation est un calendrier dont les périodes sont marquées par les bourgeons, les feuilles, les fleurs et les fruits.

Le départ de ce calendrier rustique est le 13 août Julien, soit le 25 août Grégorien. Ce jour-là est considéré en Grande Kabylie comme « la fête des coqs ». Les paysans égorgent un coq ou une poule par membre mâle ou femelle de la maisonnée, si toutefois ils en ont les moyens. Un coq et une poule pour une femme enceinte dont on suppose toujours qu'elle attend un garçon. Quatre jours après, c'est le premier jour de l'automne, « wahed si l*kh*rif », marqué par le début de la maturité des figues qui doivent être cueillies avant le 10 septembre. Dès l'apparition des figues mûres est instauré l-haq n-tebe*kh*sisin — l'interdiction de cueillir les fruits à l'arbre, seules sont ramassées les figues tombées — ; la récolte commencée, c'est-à-dire lorsque *l-haq* a été levé, les paysans peuvent cueillir les figues, les manger sur place et inviter les passants à en manger avec eux. Le premier jour cependant on ne peut manger que les fruits que l'on peut atteindre et cueillir avec la bouche, sans y porter les mains.

Un mois après le début de l'automne, c'est « hellal g-ifer », le moment licite pour cueillir les feuilles des figuiers et les donner au bétail. Un mois après, c'est « hellal tyerza », le moment des labours ; un mois après encore, vient « *sh*etwa », l'hiver. Le 12 décembre Grégorien commence une période très froide « lyali bu*dj*amber », qui dure vingt jours, suivie de « lyali g-ennayer », qui dure vingt jours également. Ce vingtième jour, les paysans plantent des branches de laurier-rose en quinconce dans leurs champs pour que « la récolte soit prospère », aussi pour détruire les vers de terre. Cinq jours

après viennent « imighran g-ennayer » — les jours brûlants de janvier —, jours de gelée blanche pendant lesquels il ne faut pas faire de greffes. Ensuite viennent les sept jours brûlants de février, « imighran n-shebrär », suivis de périodes très froides, de sept jours chacune : « lqwarah » — les piquants —, « sauwalah » — les écorchés — et « lmuwallah » — les salés. Le dernier jour de cette période est « wahad si-tefsut » — le premier jour du printemps. A ce moment s'ouvre une période de trois jours après laquelle vient « waheggan » — le moment où les bruyères sont en fleur. A ce moment, disent les paysans, « les arbres se réjouissent et veulent bourgeonner ». Cette nouvelle période dure quatre jours « reba'a g-en wahaggan » qui prend fin le premier jour de mars — wahedd si-Mares (ou Maghres). Il faut alors arrêter tous les travaux agricoles, les mariages ne sont pas recommandés, car pendant la nuit, les arbres se marient et attirent à eux toute la fécondité du monde.

Le fer ne doit plus pénétrer dans les champs.

Le vingt-cinquième jour de mars est le début d'une période dite « taftert » qui dure quinze jours, à cheval sur la première semaine d'avril. Le nom de cette période vient sans doute d'une racine arabe FTR ayant ici le sens de relâchement, répit, se rapportant au froid.

Nisan qui la suit est une période de cinq ou sept jours en avril et de trois en mai. Puis la maturation des épis détermine quatre « semaines » de dix jours : « izegzawen » — les verts —, « iguwraghen » — les jaunes —, « imellalen » — les blancs — dont le dernier jour « wahad seg-unebdu » — le premier jour du commencement — puis iqwuranen — les secs — et c'est le grand silence des champs morts jusqu'à l'apparition des figues fraîches qui marquent le début d'un nouveau cycle et annoncent l'automne, la résurrection prochaine des champs.

Dès le premier jour de l'automne, la femme se prépare au tissage — occupation féminine parallèle aux labours. La laine après avoir été lavée, a séché au soleil comme les épis sur l'aire à battre, elle a subi son dépiquage entre les deux grandes cardes « im*sheth* » et son vannage entre les petites cardes à main « aqerda*sh* ». Tout au long de l'été les fuseaux vont tomber sur le sol en entraînant le fil de chaîne ou tourner dans un plat en terre en étirant le fil de trame.

Le métier est monté dans la lune croissante qui précède ou suit le début du mois d'octobre. Le fil de chaîne tendu entre les deux ensouples correspond, nous l'avons vu, au premier sillon qui, dans les champs en friche, va délimiter les parcelles à ensemencer et assurer la prise de possession du champ.

Le tissage se poursuit pendant les mois d'hiver marquant un temps d'arrêt, à la nuit de janvier (Ennayer) qui est le début de l'année solaire et la fin des labours. Métier et tissus sont abandonnés le premier mai, début de la saison sèche.

D'autres occupations attendent les femmes qui vont les mettre en rapport avec la terre humide pendant que dans les champs gonflent les épis verts : revêtement de l'intérieur des maisons avec un mélange d'argile et de bouse de vache, badigeon des murs avec une englobe très liquide préparée avec un schiste tendre, gris perle, dit « tumellilt ». C'est le même enduit qui, dans plusieurs régions de Kabylie sert à préparer l'aire à battre.

Les femmes vont ensuite chercher de l'argile dans les champs, elles la ramènent chez elles et en façonnent les vases et les ustensiles nécessaires à la vie domestique ou à l'échange contre les céréales apportées depuis les hautes-plaines par des semi-nomades. Ces hommes viennent souvent avec leurs dromadaires jusque dans les montagnes de Kabylie. Ce sont les seuls que les femmes puissent faire pénétrer sous le porche des maisons — elles les appellent *Kh*ali — mon oncle maternel — ce qui exclut toute alliance. Le troc se fait contenu contre contenant — plusieurs fois le contenu pour un grand plat, moins ou à contenu égal pour une cruche ou une petite jarre.

La poterie modelée va sécher à l'ombre pendant quelques jours, puis au soleil, pendant que mûrissent les épis. Peut-être n'est-il pas inutile de remarquer que les vases d'argile, encore humides, sont dits « izigzawen » — verts — comme la première des « semaines » marquant la maturation des épis.

La cuisson à ciel ouvert suit le dépiquage lorsque les champs sont moissonnés et les aires vides.

Ainsi nous le voyons, les deux grandes occupations féminines s'appliquent étroitement au cycle du travail des hommes et de la vie des champs.

Ce mode de connaissance du temps basé sur le cycle de la végétation est vraisemblablement l'un des plus anciens de l'humanité. Pour les agriculteurs, comme pour les peuples vivant d'élevage, de cueillette ou de chasse le monde est d'abord régi par les phases de la végétation. L'emploi des mêmes symboles dans les rites agraires, les travaux des champs, les travaux de la maison et les rites de passage, du berceau à la tombe en est la preuve. Encore faut-il ajouter l'adaptation de la vie des hommes à ce cycle terrestre, depuis le temps du chaos et la guerre, jusqu'à la mise en ordre de la Cité et des champs par les mariages et le tracé du premier sillon.

Ce n'est que de façon parallèle que l'homme a associé des repères célestes aux saisons de la terre, sans en faire la base des symboles employés ni des rites accomplis.

Les paysans du nord de l'Afrique ont été frappés par la corrélation de certains phénomènes célestes et du rythme des champs ; mais il semble que cette connaissance ait été un apport étranger. En effet, dans le Zakkar et dans le Chenoua, une constellation dite « triya » est encore associée dans les dictons locaux aux travaux des champs. Autrefois, disent les paysans, lorsque cette constellation se couchait au crépuscule, il était temps de commencer les labours et de semer les fèves ; maintenant disent-ils le coucher de « triya » est trop tardif et les semailles doivent être faites bien avant. Cette réflexion des paysans nous indique clairement que le repère céleste qu'ils mentionnent leur a été donné à une date qu'il serait facile de calculer et qu'ils l'ont abandonné d'eux-mêmes. Cette constellation soulignait les deux phases du cycle de l'année, s'enfonçant à l'horizon comme le grain sous terre et apparaissant avec les épis mûrs ; elle a souvent été confondue avec les Pléiades, je pense qu'il s'agit de la constellation voisine des Hyades, nettement mieux visible à l'œil nu, et dont le nom se rapproche du nom arabe « triya » qui vient d'une racine « T.R.Y. » : être abreuvé, s'abreuver d'eau, en parlant de la terre.

Ce repère céleste rythmait déjà labours et moissons dans l'Antiquité grecque, comme le rapporte Hésiode[6], pour être abandonné, comme nous l'avons vu, pour des raisons

6. HÉSIODE : *les Travaux et les Jours*, v. 383-387.

de commodité en Afrique du Nord. Les paysans algériens démentent ainsi l'affirmation de Martin P. Nilsson dans son ouvrage *Primitive time reckoning* d'après laquelle l'âme de l'homme archaïque « aurait été plus sensible à la révolution éternelle des constellations qu'à la variation des saisons [7] ».

Une date reste d'origine incertaine, le 1er août Julien qui, d'après les paysans de Grande Kabylie, marque le début de l'année agraire. Le seul phénomène céleste important rattaché à cette date est le lever héliaque de Sirius qui, huit cents ans avant notre ère, avait lieu le 28 juillet Julien. Pour les paysans actuels, cette date est dépourvue de toute signification. Ailleurs sans doute, notamment en Egypte, elle a présenté une importance toute particulière puisqu'elle coïncidait avec les grandes eaux du Nil. Nous sommes donc amenés, en Algérie comme ailleurs, à distinguer dans les traditions populaires deux sortes de calendrier : l'un fixé par les paysans à l'aide de repères qu'ils discernent facilement, l'autre issu de traditions astronomiques savantes et mis à la portée des paysans à l'aide de dictons et d'aphorismes immuables même lorsque les révolutions stellaires sur lesquelles ils s'appuient ont varié.

Ce premier calendrier est celui qui rythme la vie de la terre par les variations de la végétation. Le temps entre deux saisons est compté en révolutions de la lune, un cycle complet ou une grande saison est la période qui va d'un solstice à l'autre. Les peuples très anciens de la Méditerranée fixaient sans doute ainsi leur connaissance du temps. Le second calendrier est celui qui a été adopté beaucoup plus récemment par la totalité des groupes humains vivant en Afrique du Nord parce qu'il offre un cadre commode dans lequel peuvent s'inscrire avec suffisamment de précision les grands moments du cycle de la végétation : c'est le calendrier Julien.

Il est à peine utile de rappeler les noms des mois qui figurent dans la plupart des ouvrages élémentaires traitant de l'ethnographie nord-africaine et qui, déformés par des prononciations locales diverses sont les noms latins aisément reconnaissables : Ennayer, *Sh*ebrayer, Mares ou M*gh*ares, Ibrir, Mayu, Iunyu, Yulyu, Go*sh*t ou *Ghosh*t, *Sh*tambir, Ktobir, Nwambir, *Dj*ambir.

7. Martin P. NILSSON : *Primitive time reckoning*, p. 146.

Il est peu probable qu'il s'agisse comme cela a souvent été dit d'une survivance de la domination romaine en Afrique du Nord ou d'un héritage conservé et transmis par les colons romains réfugiés dans les montagnes au moment des grandes invasions. S'il en était ainsi, outre les noms des mois, on devrait trouver également conservées dans les traditions populaires les indications secondaires des Ides, des Calendes et des Nones : il n'en est rien. Ibn el Awam précise : « Varron, comme le rappellent les *Géoponiques*, fait partir le printemps du VII des ides de février ; l'été du VIII des ides de mai ; l'automne du VII des ides d'août et l'hiver commence le IV des ides de novembre[8]. »

Comme l'a remarqué le R.P. Genevois dans des notes inédites qu'il a bien voulu me communiquer, « ce calendrier est le calendrier Julien tel qu'il existait 46 ans avant notre ère. Il présente avec le calendrier Grégorien un décalage de dix jours venant de la correction de ce dernier en 1582 et de trois jours des années 1700, 1800, 1900, bissextiles dans le calendrier Julien. Les solstices et les équinoxes ont un retard de seize jours : treize comme l'année et trois à la suite d'une correction apportée par le Concile de Nicée en 325. Les saisons avancent de trois semaines et correspondent d'assez près aux saisons liturgiques de l'office romain, elles durent quatre-vingt-onze jours, sauf l'été qui en a quatre-vingt-douze. »

A cela nous pouvons ajouter que les mois se trouvent divisés en mansions lunaires dont quelques-unes seulement sont connues des paysans : toutes portent des noms arabes. Aussi je crois pouvoir dire qu'il s'agit du calendrier copte apporté par les Arabes sous le nom de « l-'am l-'ajami » — l'année étrangère dont Ibn el Awam dans son *Kitab el Felahah* nous donne l'origine : « Kastos fut l'auteur d'un livre intitulé *Le Livre de l'Agriculture Grecque* qui fut traduit plusieurs fois, d'abord par Sergius fils d'Helios ar-roumi puis par Kosta ben Luca de Baalbeck et en troisième lieu par Eustache et Abou Zakaria ben Ali[9]. »

Ce calendrier a été diffusé dans les médersas par des ouvrages d'astronomie populaire et d'astrologie, puis par les *th*olba au sein des masses rurales. Un fait analogue a été signalé dans

8. Ibn el Awam, *Kitab el felahah*, p.60.

9. Id., *ibid.*

l'ancienne Yougoslavie par le pope Petrovic [10] où les paysans connaissaient seulement le nom latin de quelques mois, se fiant pour le reste au cycle de la végétation.

Dans toutes les populations rurales, les questions de calendrier ont une importance certaine, aussi cette « année étrangère » a plus ou moins persisté dans le souvenir des paysans d'Algérie. Actuellement son emploi en parallèle avec le calendrier Grégorien donne lieu à bien des confusions qui tendent à en faire abandonner l'usage ; seules persistent les dates du début des saisons de l'année julienne mieux adaptée en Afrique du Nord aux différentes phases du cycle de la végétation.

Dans la pensée traditionnelle des paysans d'Afrique du Nord comme sans doute dans les conceptions de la Méditerranée archaïque, certaines périodes sont considérées comme particulièrement dangereuses : ce sont les derniers et les premiers jours de chaque lune pendant lesquels le croissant lunaire est invisible; périodes qui portent chez le paysan kabyle le nom de « ta*sh*rikt bu-aggur » — l'association des lunes. Ces traditions ont sans doute trouvé un appui solide dans les traités d'astronomie populaire arabe lus dans les zawya, ces écoles coraniques supérieures placées généralement près du tombeau d'un saint musulman où les paysans des alentours se rendent en pèlerinage. Ainsi s'explique l'emploi courant des noms arabes donnés à ces périodes : « nehyan » ou « nihan » ou « mahsuba » qui va du 25 février au 4 mars ; « aheggan » du 25 mars au 7 avril julien désignée aussi par une expression kabyle tardive : « ta'a*sh*ret n-Mag*h*res » — la dizaine de mars. Dans ce dernier cas une étymologie populaire a fait dériver le nom du mois de mars d'une racine berbère *GH* R S, planter. La même période qui va de la fin mars au début avril porte aussi le nom de « nedh » dans les montagnes de la région de Cherchel. Les Bäni Hawa emploient pour désigner cette période le nom de « merjij ilef » — le sanglier tremble — car le froid y est, dit-on, assez rigoureux pour faire trembler un sanglier, nous avons déjà mentionné la période de Nisan. Ces noms se retrouvent parmi ceux des 28 mansions de la lune données par les traités arabes d'astronomie.

Encore maintenant cependant, les paysans des régions étu-

10. Pope PETROVIC : *la Vie et les coutumes populaires de la Skopska crna Cora*, 1907.

diées divisent l'année en mois lunaires désignés par le nom même de la lune « ayyur » ou « aggur » identique en berbère et dans de très anciennes langues sémitiques comme l'amorrhéen.

La plupart des opérations domestiques ou agraires commencent en lune croissante, souvent le dixième jour de la lune; cette période est avec la pleine lune — le quatorzième jour — l'époque choisie pour la plupart des pèlerinages. Là encore nous retrouvons de vieilles idées méditerranéennes et les prescriptions que donne Hésiode dans *les Travaux et les Jours* du vers 765 au vers 828 sont aisément comprises par tous les paysans du nord de l'Afrique car elles se rapportent aux jours de la lune, fait que les commentateurs de ce texte n'ont pas su mettre en évidence.

L'apparition de la nouvelle lune est saluée par des chants enfantins et par les souhaits des vieilles gens.

A une époque difficile à déterminer, en tout cas avant l'arrivée relativement récente du calendrier copte transmis par des lettrés musulmans, les paysans d'Afrique du Nord comptaient en lunes l'espace compris entre les différentes phases de la végétation. La lune décroissante devait, là comme ailleurs, être considérée comme néfaste. Le souvenir s'en est sans doute gardé, mais les « associations de lunes » de l'ancien calendrier luni-solaire ont disparu au profit des « associations des mois » du calendrier agricole arabe. Les dictons, les prescriptions agricoles qui se rattachent à ces périodes, se retrouvent dans ces ouvrages tirés d'almanachs de provenances diverses comme le Calendrier de Cordoue pour l'an 961, ou le traité d'Ibn-el-Banna de Marrakech.

Deux périodes cardinales sont restées en place entourées de rites qui se retrouvent d'un bout à l'autre de la Méditerranée : ce sont les solstices, les deux Portes de l'Année, « ennayer » et « l-'ansara ».

Ennayer et le solstice d'hiver

Le mois de janvier est le point critique de l'année par excellence car il marque la séparation entre deux cycles solaires, aussi est-il appelé en Grande Kabylie « tabburt ussegwass » — la porte de l'année.

Parmi les populations que nous avons étudiées, c'est le moment où les provisions amassées pour l'hiver tirent à leur fin. Dans bien des régions montagneuses ce mois est placé sous le signe de la parcimonie sinon de la famine.

Les rites rencontrés sont les mêmes d'un bout à l'autre de l'Algérie et présentent bien peu de variantes entre les populations berbérophones et arabophones.

Ils peuvent être ramenés à quatre idées principales : écarter la famine, présager de l'année à venir, consacrer le changement de cycle et accueillir sur terre les Forces invisibles représentées par des personnages masqués.

Les rites destinés à écarter la famine comprennent essentiellement un repas aussi copieux que possible servi tard dans la nuit avec, selon les usages locaux, la coutume de faire manger les enfants un peu au-delà de leur appétit. Ce rite est une gloutonnerie de bon augure plaçant la nouvelle année sous d'heureux auspices. Les aliments servis sont souvent ceux que nous avons déjà vu apparaître à l'occasion des labours : leur place à ce moment de l'année apparaît d'autant plus riche de signification que, d'une façon générale le 1er janvier (Julien) marque la fin des labours et le milieu de la phase humide du cycle annuel. Les aliments bouillis ou gonflés à la cuisson ce soir de « ras el 'am » — la tête de l'année — cèdent la place à une nourriture de choix, un plat de circonstance, ou un changement de la nourriture quotidienne. Chez les Bäni Snus, par exemple, les paysans évitent de manger des aliments épicés pour l'Ennayer ou amers tels que les olives, afin que l'année ne soit ni « brûlante » ni « amère ».

A Miliana, au pied de la montagne du Zakkar, il est recommandé de beaucoup manger à ce repas afin de pouvoir satisfaire sa faim le reste de l'année. A cette occasion, au moins à l'un des repas des trois jours de fête, les citadins mangent des « sfen*dj* », du poulet et des fruits secs et frais : les enfants en particulier doivent manger à satiété des fruits secs — noisettes, dattes et figues que remplacent actuellement des confiseries. S'ils n'en mangeaient pas, « l-'a*dj*uzet ennayer » — la vieille de janvier — viendrait leur ouvrir le ventre pour le remplir de paille, de foin et de son : ce qui est une façon symbolique de dire que si l'on ne mange pas des aliments de choix cette nuit de présages, on risque de devoir faire

maigre chère l'année durant. Partout, les familles aisées égorgent autant de volailles qu'elles comptent de membres, coqs pour les hommes, poules pour les femmes, coqs et poules pour les femmes enceintes. Dans le Zakkar, le repas du soir comprend une bouillie de blé et de fèves « ir*sh*men » analogue à celle qui est servie au repas des labours. Les Bäni Hawa mangent ce soir-là des racines de palmier nain — ainid — et des i*sh*urin, des boules de semoule pétries avec de l'huile, des épices et de la menthe cuites dans la marmite avec des fèves et des pois-chiches afin que l'année soit « verte et blanche », c'est-à-dire heureuse.

Dès que le repas est terminé, la maîtresse de maison demande à chacun s'il a bien mangé, à quoi tout le monde répond : « nous sommes rassasiés ».

Les génies gardiens participent aussi au repas familial, les humbles génies de la maison présents dans le seuil de la porte, les pierres du foyer, le métier à tisser et le moulin de pierre. Ils reçoivent leur part de ce festin que partagent des gens dont les provisions sont à la veille d'être épuisées : c'est « amensi n-uze*th*t*h*a » — le dîner du métier à tisser — ou, comme dans la région de Tacheta et de Zouggara, « amensl-imni'an » — le dîner des pierres au foyer. D'une façon générale, les femmes laissent toujours un peu de grain entre les meules du moulin, c'est un signe d'abondance qui protège contre la famine : ce soir-là, la participation au repas familial des génies de la maison souligne encore le sens de ce festin que partagent des gens dont souvent les provisions sont à la veille d'être épuisées, sinon déjà terminées.

Dans toute la banlieue de Ténès et à Ténès même, il est bon de manger cette nuit-là des beignets gonflés « sfen*dj* » et des fruits secs.

Nous avons déjà remarqué la présence de ces aliments dans les rites liés à la fécondité et à l'abondance du labour et du mariage. Les membres de la famille et surtout les enfants ne doivent pas tout consommer. Les parents menacent les tout-petits de la venue d'une ogresse « 'adjuzät ennayer » — la Vieille de Janvier — à laquelle il faut laisser un peu de nourriture sur les pierres du foyer.

Dans les bourgs, à défaut des trois pierres du foyer que possèdent toutes les maisons paysannes, la part de l'Invisible est souvent laissée à la cuisine. Quelquefois, de plus en

plus maintenant, se greffe un élément qui semble emprunté aux traditions populaires du Noël chrétien : les enfants déposent la part de l'Invisible, la part de la Vieille de Janvier, en espérant trouver à la place le lendemain matin des jouets et des friandises, don laissé par « l-'adjuzät ennayer » — la Vieille de Janvier.

La prospérité de bon augure qui est le signe sous lequel est placé ce premier jour de l'année fait que dans les villes imprégnées de vieilles traditions comme Tlemcen, les garçons du four banal gardent une partie des pains qui leur sont envoyés à cuire et reçoivent de leurs clients, de l'argent ou des fruits : il ne s'agit pas seulement d'étrennes au sens que nous donnons actuellement à ce mot, mais de gestes qui sont autant de signes extérieurs d'une prospérité factice dans l'espoir d'entraîner l'Invisible à rendre tout au long de l'année les dons qui lui sont faits ou qui sont distribués en son nom.

Les rites consacrant un changement de cycle ont pour but de placer l'année nouvelle sous d'heureux auspices, de renouveler certains rites de passage et les alliances de l'année précédente.

Nous retrouvons tout d'abord dans le sacrifice de volailles un rite qui, en Kabylie, accompagne le 1er août Julien, au commencement de l'année agraire, mais aussi un sacrifice d'expulsion du type « asfel » que nous avons déjà étudié et qui, ici, a sa place logique au moment particulièrement critique d'un changement de cycle solaire.

A Tlemcen et chez les Bäni Snus dans les montagnes voisines, chaque famille engraisse avec soin les volailles destinées au repas de la nuit de janvier. La maîtresse de maison prépare de petites couronnes de pâte surmontées d'un œuf, en nombre égal à celui des enfants de la maison. Le chef de famille recommande aux enfants de garder dans le plat commun la part de la Vieille de Janvier quitte à se priver eux-mêmes, car sinon elle risquerait de leur ouvrir le ventre. Pour éviter cet accident, les enfants mettent leurs friandises dans de petits sacs qu'ils portent suspendus à leur cou. Le nom de ce gâteau varie à peine : « taga*gh*urt » dans les régions berbérophones et « gorissa » dans les régions arabophones voisines. Chez les montagnards, les enfants por-

tent des colliers de figues, de grenades et de noix dont le pendentif est constitué par le gâteau, qui n'est pas une simple friandise mais un substitut de l'enfant offert aux dangereuses forces invisibles en liberté cette nuit-là et que symbolise la Vieille de Janvier.

La réfection du foyer, parfois le remplacement des trois pierres qui dans certaines régions en sont la partie essentielle, est un rite important, dans les régions de Tacheta et de Zouggara et chez les Bäni Snus. Le « kanun » est refait, maçonné avec de l'argile fraîche prise dans un lieu humide et vert symbole de fécondité et de bonheur. Le même rite se retrouve dans l'Aurès et il semble qu'il soit observé chez les semi-nomades ou chez d'anciens nomades sédentarisés. Dans l'Aurès même il est le centre des pratiques qui entourent le changement de cycle : son nom « bu-ini » a donné lieu à d'amusants contresens, certains auteurs récents ont cru y voir une déformation du latin *bonus annus* et par là une survivance de l'occupation romaine. Il n'en est rien, bien certainement, puisque cette pratique se retrouve dans d'autres montagnes et tout particulièrement chez les nomades ou dans des sociétés en contact avec les nomades des Hautes Plaines. Il semble qu'il faille rattacher ce rite de changement des pierres du foyer à un geste ancien de semi-nomade revenant de leur transhumance et inaugurant ainsi leur cycle sédentaire et voir dans le mot « bu-ini » une altération de « bu-imni'an » — le jour des piquets de la tente.

Le renouvellement de certains rites de passage, comme le sacrifice de volailles ou la confection d'un gâteau substitué à l'enfant, n'a pas d'autre but que de renforcer les termes du contrat qui unissent l'enfant à ses protecteurs invisibles.

En Kabylie, cette fête a moins d'importance que dans la zone ouest, son contenu folklorique, ses rites de circonstance, sont passés, comme nous le verrons plus loin à d'autres fêtes.

Le jour d'ennayer est précédé d'un jeûne de vingt et un jours que respectent encore les vieilles femmes : la fête elle-même consiste essentiellement en deux repas :

Le repas du premier soir est composé de couscous et de « sfen*dj* » dont il faut manger à satiété pour être préservé de la famine le reste de l'année ; là encore, les restes doi-

vent être déposés près du foyer pour les « i'assassen bu*khk*-*h*am » — les gardiens de la maison — qui y résident ; le moulin de pierre reçoit un peu de blé ou d'orge et les trous de l'ensouple inférieure du métier à tisser quelques poignées du couscous que partage la famille au repas du soir.

Le lendemain, le repas comprend une poule égorgée pour la circonstance. Chez les At Fliq, l'interprétation que donnent les paysans de ces sacrifices de volailles est exceptionnelle : il s'agirait du souvenir du sacrifice d'une colombe qui marqua le septième jour après la naissance du Christ.

L'existence d'une zawya chez les At Fliq et le fait que de nombreux almanachs ou traités d'agriculture rédigés en arabe signalent la naissance du Christ et d'autres faits connexes — sans doute d'après des ouvrages coptes — nous indiquent la source probable de cette opinion que j'ai cru devoir signaler puisqu'elle est intégrée dans les croyances populaires.

En Grande Kabylie, le père choisit l'« ennayer » qui suit la naissance d'un garçon pour effectuer la première coupe de cheveux. Devant les très proches parents, il coupe sur la tête de son fils quatre mèches : sur la tempe droite, la tempe gauche, le front et la nuque. Pour cette circonstance, la mère prépare un couscous à la viande et aux fèves que les alliés et les parents viennent partager et dont une part est offerte aux pauvres et aux mendiants, messagers de l'Invisible. Cette pratique se retrouve dans la vallée de la Soummam et chez les Bäni Snus.

Dans le Djurdjura, lorsqu'un garçon est né dans l'année, le père achète au jour d'« ennayer » une tête de bœuf avec laquelle il décrira au-dessus de la tête de son fils les gestes de l'expulsion des forces mauvaises. Puis, la tête sera cuite et consommée par toute la famille ; il s'agit dans ce cas de faire participer l'enfant à l'heureux présage qu'est l'absorption de la chair d'une tête de bœuf afin qu'à son tour il devienne une « tête » dans le village, un chef. Ce rite est répété en d'autres occasions de la vie du petit garçon et notamment le jour où il accompagne son père, pour la première fois, au marché.

Là encore l'Invisible recevra sa part par l'intermédiaire de ses envoyés habituels.

A Tlemcen et dans les montagnes des Bäni Snus, les

parents du nouveau marié envoient à la famille de leur bru un plateau chargé de noix, d'amandes et de grenades que ces derniers renvoient, dans la même journée, chargé cette fois de « sfen*dj* » et de rayons de miel. Ce plateau recouvert d'un foulard de soie est porté par une jeune fille escortée de femmes et de fillettes richement parées. A Nédroma, en passant par les rues principales du bourg, les femmes du cortège poussent leurs longs cris de joie et battent en mesure des tambours au corps de terre cuite — « derbuka ».

Cette notion de changement de cycle profondément sentie par les paysans, au point de rendre nécessaire le renforcement des alliances et des promesses, entraîne en bien des endroits la répétition de certains rites printaniers.

Dans toutes les régions étudiées la maison doit avoir été balayée avant la nuit d'ennayer : elle ne le sera plus pendant les premiers jours de l'année, car « ce serait en chasser la prospérité ». De même, la maison frappée par une mort n'est pas balayée pendant les quarante jours de deuil pour ne pas chasser l'âme encore errante.

Nous avons vu l'importance de la cueillette des balais au premier jour du printemps et le rôle que joue le balai particulier de l'aire à battre : il ne s'agit pas en effet de nettoyer la maison mais de la purifier magiquement avant d'aborder une nouvelle année, avant que les rites n'aient créé une nouvelle ambiance riche en promesses d'abondance. Une fois ce climat magique créé, il ne faut plus risquer de blesser l'âme errante du mort par le balai de bruyère cueilli au printemps qui a, comme tous les objets de la maison, outre son utilité de tous les jours, un rôle sacré.

Dans certaines régions, comme chez les Bäni *Gh*omeriän de la vallée du Chélif, le repas du soir d'ennayer, comme celui du premier jour du printemps, comprend des légumes verts, ce qui marque bien dans l'esprit des paysans la confusion établie entre les deux débuts du cycle, saisonnier et solaire.

A Tlemcen, les fillettes marient ce jour-là leurs poupées : les enfants vont, si le temps le permet, à la grotte des At Mumen — At Mumenin, les Croyants, euphémisme pour désigner les Gardiens Invisibles. D'une tige de férule les fillettes font une poupée qu'elles habillent en mariée et dont elles sont les demoiselles d'honneur, les parentes, la « qibla »

— sage-femme chargée de l'onction au henné de la mariée. Ce jeu rappelle d'autres jeux auxquels se livrent les enfants le premier jour du printemps chez les Bäni Hoçain dans la région de Zekri-Rouma à l'est d'Azazga. Il s'agit dans les deux cas d'un rite de pluie inspiré de rites analogues qui se déroulent ailleurs au début du printemps. Dans la région de Saïda, les fillettes accomplissent le jour d'ennayer les rogations de la pluie, promenant de maison en maison la cuiller de bois habillée en mariée.

Cette étude des rites d'ennayer nous amène à constater un fait de peuplement : tout se passe en effet comme si la date de changement de cycle différenciait les nomades vrais ou sédentarisés et les sédentaires. Chez les nomades, le grand départ a lieu en janvier lorsque sont terminés les derniers labours et que les pluies ont fait apparaître dans les Hautes Plaines les « terfass » ou truffes sauvages (*terfezia Boudieri*) indispensables pour écarter de cette période toute trace de famine. Ainsi nous comprenons la nécessité des rites de pluie pratiqués à cette occasion par les nomades sédentarisés de Géryville, encore proches de leurs origines, et par certains citadins de Tlemcen qui n'ont sans doute jamais songé qu'un fait culturel aussi précis qu'un jeu d'enfants est plus probant qu'une généalogie. A cette conception se rattachent les rites de changement des pierres du foyer, et le repas de légumes verts que partagent au soir d'ennayer les paysans des Bäni *Gh*omeriän.

Chez les sédentaires, nous l'avons vu, ce dîner comprend en général la nourriture bouillie, gonflée et abondante des labours avec les noix et les fruits secs du cycle humide. L'opposition avec le début du printemps est soulignée : la privation de laitages qu'entraîne la stabulation hivernale devient un interdit rituel de cette période et s'étend aux huit jours qui précèdent Ennayer comme aux huit jours qui précèdent les labours. Pendant cette période la confection du beurre est également interdite. L'aspect le plus important de cette fête est d'être une succession de présages : chaque geste accompli au seuil de la nouvelle année devra se répéter avec la générosité, l'abondance, c'est-à-dire la bénédiction des forces invisibles qu'il symbolise. De même chacun des signes obtenu ce jour-là dans le déroulement de la vie quotidienne prend une importance toute particulière comme

si s'exprimait par d'humbles témoignages la volonté des Invisibles.

Les présages de l'année à venir

Chez les Bäni *Gh*omeriän, la nuit d'ennayer, la maîtresse de maison prend quatre petites marmites de terre dites « qalu*sh*a », elle dépose dans chacune d'elles un gros morceau de sel gemme et les aligne ensuite sur le toit. La première marmite représente le mois de janvier — ennayer —, la seconde, février — *sh*ebrayr —, la troisième, mars — mers —, la quatrième, avril — ibrir. Le lendemain elle augurera de l'humidité de chacun de ces mois, si importants pour la culture, d'après la façon dont le sel de chaque marmite aura fondu à la rosée.

Des coutumes analogues se retrouvent chez les Bäni Hawa où les marmites de terre sont remplacées par des boules de pâte. Dans la région du Moyen-Chélif, la maîtresse de maison place sur le toit une écuelle de terre contenant une boule de levain entourée de douze morceaux de sel représentant les douze mois de l'année : c'est le maître de maison, qui, au matin, présage de l'année à venir d'après l'état des cristaux de sel. Chez les nomades de la région de Mascara, la maîtresse de maison dépose également sur le toit de la tente quatre petits plats de terre pleins de sel représentant les quatre premiers mois de l'année — décisifs, dans cette région.

Ainsi nous le voyons, le rite apparemment le plus contingent devient le signe caractéristique clairement exprimé d'une unité profonde de pensée, dans une zone culturelle très étendue.

D'autres pratiques se retrouvent ayant pour but de « forcer » la prospérité de l'année nouvelle.

A Miliana, le soir d'ennayer, la maîtresse de maison ne doit pas ceinturer d'un linge, comme elle le fait d'habitude, les deux marmites superposées destinées à la cuisson du couscous : si elle le faisait ce soir-là « l'année serait fermée ».

Le linge qui entoure les marmites à cuire le couscous est le symbole même de l'arrêt de toute fécondité. Chez les At Yenni, lorsqu'une poule ne veut pas pondre, la maîtresse

de maison la met dans une marmite qu'elle place sur le foyer prêt à être allumé, elle pose la seconde marmite par-dessus en disant : « J'ai fait un trou pour toi, ainsi tu ne pondras pas le vent » (pondre le vent se dit des poules qui cherchent vainement à pondre), puis elle libère la poule en ajoutant « je t'ai enlevé le linge des marmites à couscous ».

Chez les Bäni Snus, les paysans vont vendre dans les villes voisines du lait et des cœurs de palmiers nains. Les métayers en offrent aux propriétaires et reçoivent d'eux en échange des fruits secs : l'année sera ainsi blanche comme le lait, verte comme le palmier, nourrissante comme les fruits secs.

Pour que l'année soit verte, c'est-à-dire riche en bénédictions de toutes sortes, les nomades des Bäni Bu-Sa'id et des Uläd 'abdel'aziz au sud de Tlemcen jettent des plantes vertes sur leurs tentes et font à leurs chevaux et à leurs agneaux des litières de verdures. De même, chez les citadins de Tlemcen, les enfants jonchent de feuillage frais la cour de la maison.

Le symbolisme du palmier nain est cependant ambigu dans bien des régions. Chez les Bäni Hawa, la nuit d'ennayer est considérée comme une nuit de deuil pendant laquelle sont observés comme au soir d'une mort de stricts interdits sexuels avec l'arrêt de toute activité domestique et la non-utilisation de certains objets dont nous connaissons maintenant le rôle sur le plan du sacré : le métier à tisser, le moulin de pierre et le balai de bruyère qui risquent s'ils sont mis en action d'entraver ou de blesser les Invisibles présents parmi les hommes.

Cette nuit-là, disent les paysans, les musulmans se battaient contre les païens et ont subi une cruelle défaite ; cette nuit-là la famille du Prophète a dû se nourrir de cœurs de palmiers nains et de pignons. Aussi, chez les Bäni Hawa, le repas du soir d'ennayer comprend des cœurs de palmiers et ce sont des pistaches qu'on offre aux enfants. Dans les montagnes voisines, la même coutume est observée la première nuit d'ennayer « en souvenir de l'exil du gendre Prophète, Sidna 'Ali abu *Th*aleb ». Les paysans arabophones de la même région mangent également de la racine et du cœur de palmier nain, la première nuit d'ennayer « en souvenir de l'exil dans la montagne du gendre du Prophète, Sidna 'Ali

abu *Th*aleb ». La deuxième nuit, les membres de la famille partagent des beignets levés et des volailles. Les enfants, eux, ont des fruits secs et des sucreries. Le jour de l'an, les femmes vont dans les champs cueillir de l'herbe verte qu'elles rapportent par brassées à la maison en signe d'heureux présage pour l'année à venir.

Nous retrouvons là sans doute la présence, habituelle lors de la deuxième nuit, de la nourriture abondante et du sacrifice de volailles qui sont presque la règle générale en Algérie ; la cueillette de l'herbe verte n'est pas sans nous rappeler les brassées de genêts et de bruyères en fleurs que rapportent les femmes kabyles lorsqu'elles vont dans les forêts à la rencontre du printemps ; mais la première nuit, que les paysans considèrent comme une nuit de deuil, nous apparaît chargée de traditions shi'ites que nous étudierons avec les rites de l-'a*sh*ura et par-delà sans doute l'islam des Fatimides, avec les traditions méditerranéennes qui veulent que cette nuit-là, à la limite des deux années, les morts sortent de dessous terre pour apporter aux hommes la prospérité des champs verts.

Chez les Bäni Snus, les masques parcourent les rues des villages dans une course nocturne comme si la terre venait de s'ouvrir ; dans les Hautes Plaines des nomades et dans les zones montagneuses habitées par des nomades sédentarisés, la Vieille d'ennayer — tam*gh*art g-ennayer — passe dans les maisons prenant les offrandes qui sont déposées pour elle sur les pierres du foyer, partageant ainsi avec chaque famille le repas du soir en signe d'alliance de l'Invisible au seuil de l'année nouvelle.

Les jours de la Vieille

La jonction entre les deux années est une période critique, si les rites qui l'entourent ne varient que bien peu d'une région à l'autre de la Méditerranée, le moment même de cette période est incertain. Nous avons vu que les rites de changement de cycle marquent une certaine hésitation suivant les régions entre hiver et printemps, aussi nous verrons que les jours critiques de ce changement varient quant à leur incidence exacte d'une région à l'autre, entre décembre et

janvier, janvier et février, mars et avril et même quelquefois avril et mai.

Mais, dans cette incohérence chronologique apparente, un élément reste stable : le scénario du drame mythique qui a donné son nom aux « jours de la Vieille », un nom qui ne présente aucune variante en Europe Orientale, dans le Proche-Orient et en Méditerranée, c'est-à-dire dans la zone homogène de la culture des céréales et de l'araire chez les paysans qui ont choisi les céréales comme symbole de la résurrection des morts, dans cette Méditerranée où sont nées tant de religions révélées fondées sur la foi ancienne.

Au Maroc, chez les Hayaina dans les montagnes voisines de Fès, la nuit de janvier se nomme « ha'*ad*juza » — la vieille. C'est, disent les paysans, le nom d'une vieille femme qui fut enlevée par la crue d'un torrent avec les chèvres qu'elle gardait. Le plat de friandises que partage la famille ce soir-là porte le même nom : il se compose de fruits secs et de beignets avec un pain appelé « *gh*orisa » dans lequel est placé un œuf de poule. Les femmes disent aux enfants de manger beaucoup ce soir-là sinon la Vieille leur ouvrira le ventre pour le remplir de paille.

C'est une croyance que nous avons déjà trouvée à Ténès, à Miliana dans la vallée du Chélif, chez certains citadins de Tlemcen comme aussi chez les Bäni Snus dans la région de Nédroma.

Ailleurs en Algérie, il n'y a plus coïncidence entre la période critique des jours de la Vieille et le début de l'année.

Chez les Bäni Snus, les paysans connaissent la Vieille « la'*ad*juz » mais en situent l'incidence quinze jours après ennayer. Elle n'était pas sortie depuis le début de l'hiver par crainte du froid de janvier mais, tentée par une journée ensoleillée, elle emmena paître son veau en disant :

« Sesmmat-ek ya ennayer
fett-ek bu 'ajilat-i. »

Je t'ai trompé ô janvier,
Je t'ai dépassé avec mon veau.

Janvier irrité demanda à l'hiver une recrudescence de froid : une tempête de pluie et de neige survint qui fit périr la Vieille et son veau.

Chez les Bäni *Gh*omerian, nous retrouvons une histoire analogue qui se situe non plus le 15 janvier mais à la fin de ce mois. Cette fois la Vieille avait une vache et un veau et barattait son lait pour en faire du beurre dans l'outre « tages*hsh*ult », rythmant ses mouvements sur un chant improvisé :

> « *Ennayer, ennayer*
> *kh*eredj el*kh*eir. »

> *Janvier, janvier*
> *est sorti du bien (de ce qui est convenable).*

Janvier l'entendit et demanda à son cousin Février de lui prêter un jour, puis le prêt accordé, il déchaîna un orage. La rivière gonflée emporta la Vieille jusqu'à la mer où elle se noya, elle, sa vache et son veau.

Ce jour-là — le jour de l'emprunt — les paysans ne sortent pas et ne laissent pas non plus sortir leur bétail. Il est rare, disent-ils, qu'un violent orage ne vienne pas rappeler le châtiment infligé par Janvier à la vieille.

Chez les Bäni Hawa, la même légende existe mais le point critique est situé fin février. Cette fois la Vieille était en train de laver sa laine près de la rivière, elle entendit gronder le tonnerre et s'en étonna. Alors Février demanda quatre jours à Mars pour montrer à la Vieille que l'hiver n'était pas fini. Un orage éclata et la même rivière gonflée emporta la Vieille. Ces quatre jours d'emprunt ne sont chez les Bäni Hawa l'objet d'aucun interdit.

En Grande Kabylie, d'une façon générale, cet « emprunt » de jours caractérise la légende et explique les vingt-huit jours de février dont les premiers jours portent le nom de « amer*dh*il » — l'emprunt. Le thème légendaire est sensiblement le même : à la fin d'un mois de janvier, une chèvre croyant l'hiver passé se moqua de lui. Janvier mécontent emprunta deux jours à Février qui devint de ce fait le plus court des mois, puis il déchaîna un orage pour punir la chèvre, laquelle mourut noyée. Dans la même région cependant, chez les Aït Hi*sh*äm et chez les At Yenni, on trouve également le thème de la vieille femme qui barattait son lait en se moquant de Janvier et de sa clémence. Chez les At Fliq de la région d'Azazga nous retrouvons le thème de la vieille commençant

à baratter son lait tout en gardant ses chèvres. Janvier a demandé un jour à Février qui le lui a accordé, puis il déchaîna un violent orage qui emporta les chèvres, l'outre à baratter et son trépied. Quant à la vieille femme, elle fut changée en pierre.

Cette journée qui fait que février n'a que 29 jours est appelée amer*dh*il — l'emprunt. Le soir chaque famille est réunie autour d'un bon repas : imensi umer*dh*il — le dîner de l'emprunt — les plats servis à cette occasion sont ceux de l'hiver.

Dans le reste de la Kabylie Maritime, de la région d'Azazga, et de Bougie, les jours de la Vieille ne sont pas connus. Mais il existe une période à partir du 8 février julien — notre 21 février grégorien — qui dure sept jours et porte le nom de « tim*gh*arin » — les vieilles — ou parfois « tibrarin » — les giboulées — comme si le thème mythique des jours d'emprunt de la Vieille avait rencontré, avec une même période critique, un homophone berbère et s'y était accroché. C'est une période de froid que les paysans considèrent comme propice aux maléfices. Dans la vallée de la Soummam ces jours critiques ont été adaptés par l'esprit malicieux des paysans à l'organisation sociale des groupes de villages et des marchés. En effet, chacun des jours de la semaine est, chez les Bäni Wu*gh*lis, consacré au marché de l'un des groupes de villages ; aussi qu'il fasse froid ou qu'il grêle le vendredi qui suit le 21 février les paysans de la région diront par exemple :

« Tam*gh*art n-at wartiran tu'ar. »

La Vieille des At-wartiran est méchante!

Mais en Kabylie comme chez les Bäni Wu*gh*lis, il s'agit bien d'une fin de cycle solaire, de cycle agraire, puisque le 8 février julien est le début du printemps et que les champs retournés par les labours sont devenus verts de promesses d'épis.

A la fin du mois de janvier, en Grande Kabylie, dans la région de At Iraten tout propriétaire d'une paire de bœufs va dans son étable avant le lever du soleil et crie trois fois dans l'oreille droite de chaque animal : « bonne nouvelle ! janvier est fini ».

Pour expliquer cette coutume, les paysans disent que les bœufs sont sujets à toutes sortes de maladies pendant le mois de janvier. Au temps où ils parlaient, ils ont promis que tout homme qui leur annoncerait la fin de janvier et de leurs maux aurait d'eux en retour la nouvelle qu'il irait au paradis. Ce dit légendaire recoupe une coutume similaire observée naguère dans la région d'Azazga, où femmes et enfants de la maison vont à l'étable et frappent le plat de fer à cuire le pain avec un pilon de bois pour que les bœufs ne perçoivent pas le grand fracas du monde changeant de place sur les cornes de leur archétype, à la fin de l'année.

Cette même croyance se retrouve chez les At Fliq où le solstice d'hiver « tughalin tefukt » — le retour du soleil —, est placé au 5 décembre julien, 18 décembre grégorien.

Et c'est bien le solstice d'hiver que célèbre une tribu voisine de l'Akfadou :

Les At Zikki vivant dans les montagnes qui dominent la forêt de l'Akfadou et la vallée du Haut-Sebaou sont divisés en six fraction :

Barqis	Iger amran
Amekres	Tawrirt bwen
Iger Mahdi	Aguni ifilkan

Chaque fraction possède sur une crête voisine son sanctuaire particulier : les six sanctuaires sont sur une seule ligne, et tout au bout se trouve « a*khkh*am n-Sidi 'abderrahman » — la maison de Sidi 'abderrahman — sanctuaire vénéré par toute la tribu.

Chaque année, après le vingt et un décembre, les six sanctuaires des fractions prennent feu, spontanément dit la tradition, le septième seul demeure. C'est le seul exemple constaté dans les régions étudiées de feu associé aux rites du solstice d'hiver.

Sans doute une confusion s'est glissée d'une population à l'autre, d'une invasion méditerranéenne à une autre, dans les croyances et dans les rites, entre le retour du soleil « tug*h*alin tefukt » au solstice d'hiver et les premiers jours de la renaissance des champs à la fin du mois de janvier ; mais nous verrons bientôt que si le scénario de la Vieille châtiée pour avoir trait sa vache, battu son beurre, gardé son veau

ou lavé sa laine, se retrouve d'un bout à l'autre de la Méditerranée, c'est parce qu'il semble destiné à souligner dans l'imagination populaire l'interdiction absolue qui pèse en hiver, à la jonction de deux moments de la course du soleil, sur tout ce qui touche aux activités du printemps, au lait, au bétail, et à la laine. C'est bien un renforcement de l'automne et de l'hiver que fêtent les paysans en ces nuits froides où le lever du soleil devient une promesse de plus en plus incertaine : retour de la Vieille, retour des masques, retour sur la terre des morts porteurs de cette force mystérieuse : la fécondité.

Les rites de fin d'année en Méditerranée

Un auteur arabe du début du siècle, El 'Abdery, classe l'Ennayer parmi les fêtes « qui ont été empruntées par les musulmans aux « Gens du Livre »[11]. D'après lui, les musulmans d'Egypte auraient imité les coptes. Cette opinion est certainement fondée pour les habitants des grandes villes qui ont une tendance nette à l'emprunt des usages et des coutumes. De nos jours, il n'est pas rare de trouver en Algérie des familles où les enfants reçoivent des jouets pour Noël comme leurs petits voisins chrétiens. Il est donc possible que le voisinage des coptes chrétiens et des musulmans ait provoqué des phénomènes de syncrétisme du même genre.

Cependant, l'influence des lettrés a une limite, surtout s'il s'agit de traditions populaires non orthodoxes qu'eux-mêmes n'auraient sans doute pas encouragées.

Les traditions populaires qui, en Algérie, sont liées à la fin de l'année et au début de l'année nouvelle, se retrouvent partout en Afrique du Nord, et partout, avec les mêmes gestes, représentent les mêmes croyances. Elles ont été longuement énumérées sinon convenablement étudiées au Maroc et existent ou existaient naguère en Tunisie, bien que nous manquions pour ce pays d'une étude d'ensemble des traditions populaires.

Nous sommes donc conduits à admettre là encore une nou-

11. R. MAUNIER : *Mélanges de sociologie nord-africaine*, p. 15.
EL 'ABDERY : *Kitab el Madkhel*, t. I, Le Caire 1320 (1902), p. 175 *sq.*

velle manifestation de la pensée méditerranéenne entourant des mêmes croyances le moment où se rejoignaient les deux cycles luni-solaires.

Au Maroc, en Ta*sh*elhit, les paysans partagent au soir d'ennayer un repas de bouillie épaisse « tagulla » ou de couscous à gros grains accompagné de sept légumes verts et si les moyens le permettent de deux volailles par personne [12]. Le but de ce repas est nettement exprimé par les paysans : la bouillie est réputée fortifiante comme le sacrifice des volailles adressé aux principes invisibles de la personne humaine ; les sept légumes verts apportent le signe bénéfique de leur couleur et de leur nombre. Là encore les événements qui marquent le premier jour de l'an passent pour avoir leurs répercussions sur l'année entière et, naguère encore, les jeunes gens jouaient à s'asperger d'eau dans le lit des oueds pour obtenir une année pluvieuse. La maîtresse de maison déposait sur la terrasse trois boules de « tagulla » correspondant aux trois premiers mois de l'année et y jetait une pincée de sel [13], comme nous l'avons vu faire dans de nombreuses régions d'Algérie. Sans doute il s'agit là aussi d'obtenir un présage, mais la bouillie et le sel « tagulla d-el mellāh » sont le symbole de l'hospitalité et du contrat d'alliance même dans les régions comme la Kabylie où cette bouillie a disparu de la consommation courante mais dont le nom est resté le signe de toute hospitalité. Ce geste de la maîtresse de maison est donc le rappel du contrat de protection passé avec les forces invisibles.

Au Maroc comme dans certaines régions d'Algérie — les Bāni Hawa par exemple —, la femme la plus âgée de la maison demande aux enfants après le repas d'ennayer s'ils sont rassasiés : question à laquelle les enfants doivent répondre affirmativement. Il est frappant de voir la même question posée dans les mêmes conditions chez les paysans grecs d'aujourd'hui après le repas du dernier dimanche de Carnaval [14].

La coutume de manger des fruits secs ce soir-là : c'est-à-dire la volonté de se fortifier à un moment critique du cycle

12. LAOUST : *Mots et choses berbères*, p. 198, n. 1.

13. LAOUST, *op. cit.*, p. 198-199.

14. George A. MEGAS : *Greek Calendar Customs*, p. 70-71. LAOUST, *op. cit.*, p. 198.

solaire, se retrouve un peu partout en Méditerranée orientale et notamment en Yougoslavie [15]; comme le moyen d'obtenir des présages pour l'année à venir en exposant sur le toit des morceaux de sel à la rosée. En Yougoslavie, en Méditerranée orientale et en Roumanie, la maîtresse de maison dépose sur le toit douze pelures d'oignons représentant les mois de l'année, à moitié remplies de sel [16].

Partout également, les derniers jours de l'année et les premiers jours de l'année nouvelle sont considérés comme néfastes, au vrai sens du terme, parce que les âmes des morts reviennent sur terre profitant du chaos cosmique apporté par cette période incertaine. En Europe orientale comme en Afrique du Nord il ne faut pas faire sortir le feu de la maison même pour en prêter à une voisine [17] ni travailler la nuit [18].

Là encore, comme dans le midi de la France et comme dans toute l'Afrique du Nord, la maison est balayée soigneusement avant la fin de l'année et ne doit plus l'être le ou les quelques jours suivants pour les mêmes raisons que celles données par les paysans d'Algérie : ne pas offenser les Invisibles, présents dans la maison.

Plus caractéristique encore est l'apparition de la Vieille de Janvier et le moment choisi pour cette apparition. Au Maroc comme en Algérie, la « nuit de la Vieille » se confond avec la dernière nuit de l'année [19]; chez les Arabes nomades de Jordanie, les deux derniers jours de février et les deux premiers de mars sont consacrés à la « pluie des Vieilles » et l'explication légendaire qu'ils en donnent nous fait retrouver la même Vieille insolente maudissant le mois de février qui, pour la punir, emprunta des jours à mars [20]. Il est intéressant de signaler ce pluriel « les Vieilles » que nous avons trouvé chez les Bäni Wu*gh*lis de la vallée de la Soummam et l'incidence de cette période critique un peu plus tardive

15. Pope PETROVIC, *op. cit. Noël.*
16. Michel VULPESCO : *les coutumes roumaines périodiques*, p. 108.
17. FILIPOVIC : *Ethnographie de la Serbie du sud*, 1937.
Pope PETROVIC, *op. cit.*
18. George A. MEGAS, *op. cit.*, p. 219-227 et 264.
FILIPOVIC, *op. cit.*, « les Douze Jours ».
19. LAOUST, *op. cit.*, p. 195, n. 2.
20. JAUSSEN : *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 324.

que chez les Bäni Wu*gh*lis (8 février julien) mais identique à celle trouvée en Grande Kabylie chez les Aït Hi*sh*äm et les At Yenni. En Yougoslavie nous retrouvons la même légende, la même Vieille et la même période d'incidence [21].

Ensuite, c'est en France dans le folklore des pays d'Oc que nous retrouvons « en Vaqueiriéu » à l'équinoxe de printemps — les jours de la vachère : ce sont les trois derniers jours de mars et les quatre premiers d'avril considérés comme une période de recrudescence de froid. Un proverbe occitan l'explique : « Mars dit à Avril : prête-moi trois jours moi j'en ai quatre, que les vaches de la Vieille nous feront battre. » Proverbe qui sous-entend une version locale de la Vieille entêtée qui voulait se livrer trop tôt à une activité printanière [22].

Cette incidence des « jours de la Vieille » liée à l'équinoxe du printemps se retrouve en Iran : une période de dix jours à cheval entre les deux années pendant laquelle souffle un vent du Nord glacial : « bad-i-pir-izan » — le vent de la vieille femme — en souvenir, disent les Iraniens, d'une vieille qui, ayant un jour une chamelle gravide alla demander au Prophète cinq jours de froid pour que sa chamelle puisse mettre bas [23].

Toutes ces versions d'un thème central unique présentent entre elles peu de différences ; cependant, des peuples apparemment étrangers entre eux, par la langue, la religion et l'ethnie, considèrent l'histoire de la Vieille comme faisant partie de leur plus intime patrimoine, de leur folklore le plus familier.

Sans doute la présence en Iran de cet élément unique : un miracle, attribué au Prophète, peut prouver qu'il s'agit dans ce cas précis d'un apport secondaire de l'islam ; mais il peut s'agir tout aussi bien d'une ancienne tradition populaire qui a pris pour se maintenir et se justifier les apparences d'une pieuse légende.

Ailleurs, de nombreux exemples le prouvent, les rites restent immuables même si le cycle du temps varie. Nous aurons l'occasion d'étudier plus loin d'authentiques tradi-

21. Pope PETROVIC, *op. cit.*, « Mars ».
22. Jean POUEGH : *le Folklore des pays d'Oc*, p. 67.
23. B. DONALDSON : *The Wild Rue*, p. 96.

tions du Nouvel An solaire entraînées par l'-'ashura, le début de l'année lunaire de l'islam orthodoxe.

En Méditerranée, bien des calendriers ont prévalu avec la civilisation ou la religion dominante, qui les imposait. Dans l'empire byzantin, à partir de l'an 313, l'année profane commençait le 1er mars et l'année religieuse le 1er septembre. Actuellement, dans le Dodécanèse, le 31 août est considéré comme le dernier jour de l'année et le 1er septembre comme le Jour de l'An, ce qui n'empêche pas les paysans de cette région de fêter aussi le 1er janvier, date qui a été choisie par les Romains en 152 avant notre ère [24].

Pour les paysans seule compte la vieille année méditerranéenne solaire de douze mois lunaires divisée en deux saisons de six mois. Adonis mort passe six mois de l'année dans les bras de Perséphone, la Dame de dessous-terre, et six mois dans les bras d'Aphrodite. Un scoliaste sur Théocrite commente cette croyance comme un mythe rendant compte du cycle des céréales [25]. La période de passage du cycle sec au cycle humide a bien certainement varié suivant les latitudes et les conditions de vie : les anciens nomades en Afrique du Nord semblent avoir choisi février-mars et les sédentaires décembre-janvier.

D'autres rites soulignent l'importance de ce changement de cycle ; ainsi en Grande Kabylie, le jour d'Ennayer est précédé d'un jeûne de vingt et un jours que respectent encore les vieilles femmes ; en Méditerranée orientale — Yougoslavie et Grèce — ce jeûne est reporté au moment du Carême orthodoxe, à partir du 17 janvier. C'est dans cette période qu'a lieu la première coupe de cheveux d'un jeune garçon comme elle a lieu en Kabylie, le jour d'Ennayer [26].

Là encore, dans cette période incertaine de début de cycle les masques parcourent les rues du village, les masques qui représentent les âmes des morts et les Invisibles venus se manifester sur terre. Autrefois en Méditerranée, en Grèce notamment [27], ces mascarades avaient lieu de Noël à l'Epiphanie comme naguère à la même époque chez les Bäni Snus

24. George A. MEGAS, *op. cit.*, p. 17.

25. Raffaele CORSO : s. v. *Calendario in Enciclopedia Italiana*, t. VIII, p. 397. *Schol. Théocrite*, III, 48 - *Apollodore*, Bibl. III, XIV, 4.

26. Pope PETROVIC, *op. cit.*, « Carême ».

27. George A. MEGAS, *op. cit.*, p. 60.

de la frontière marocaine : la notion de solstice d'hiver et de changement de cycle semble avoir finalement servi de support en Méditerranée à des représentations analogues nées d'une pensée commune.

Février

Dans les régions étudiées, certains paysans savent que février se divise en périodes dont les noms significatifs indiquent si elles sont ou non utiles à l'agriculture :

— *el muwalah* qui va du 1er au 7 février julien, pendant laquelle l'eau de pluie est nuisible à toute culture, comme si du sel était répandu dans les champs. Cette période porte aussi en Grande Kabylie le nom de « imi*gh*ran » et commence le 25 janvier ;

— *el guwarah* du 7 février au 14 février julien, cette période est propice à la plantation des pommes de terre, des arbres et au semis de gesses, c'est la fin de l'hiver.

Le 7 février est la fête des insectes. En Moyenne Kabylie, la maîtresse de maison prépare le soir des crêpes minces cuites à l'étouffée — comme à la naissance d'une fille — que la famille partage le soir, c'est l'« imensi ibela'a*sh* » (le dîner des insectes). Une des crêpes est déposée devant le seuil de la maison. Ce repas est un rite destiné à prévenir l'éclosion des insectes nuisibles comme le montre le plat de circonstance qui y est servi ;

— *el suwalah* du 15 au 21 février julien, le 14 est le premier jour du printemps, et nous avons vu les rites nombreux et les pèlerinages qui marquent cette période de renouveau.

« Les arbres se réjouissent et veulent bourgeonner » disent les Kabyles ;

— *el fuwatah* du 22 au 28 février julien. Le 24 est le début d'une période de sept jours, les quatre derniers jours de février et les trois premiers jours de mars, qui est dite suivant les régions « el husum » ou « *aheggan* » dont les froids sont particulièrement dangereux pour les hommes.

Le point critique entre février et mars va du 25 février au 4 mars. Il porte chez les Bäni Hawa le nom de « nehyan » ou « nihen » ou « nha », également le nom de « nehyan » dans

la région montagneuse de Cherchel (el Gurin) et de « mahsuba » chez les Bäni *Gh*omeriän.

Dans cette région Ouest, cette période est précédée de quatre jours dits « hentätiya », elle porte le nom de « nehyan n-zari'a » car il est illicite de semer 27 jours après ennayer.

Dès ce moment, il faut arrêter tous les travaux des champs, faute de quoi, les cultures demeurent stériles. « Le fer ne doit plus pénétrer dans les champs. »

Chez les paysans de la région de Tlemcen et chez les Bäni Snus, la même période porte le nom de « lhusum » ou de « essaba'a », ou encore de « hayam el-'adjuz » — les jours de la Vieille. En Kabylie Maritime, les noms de « heggan » et de « lhusum » sont indifféremment employés.

D'une façon générale, cette période est considérée comme très dangereuse pour les hommes : les travaux agricoles doivent être suspendus, les mariages ne sont pas recommandés, car pendant la nuit, les arbres se marient.

Il ne faut pas labourer non plus au pied des arbres fruitiers, car — dit-on — un Noir est mort de froid pendant les jours d'« aheggan » aussi tout arbre touché par le fer à « l'anniversaire de la mort du Noir » meurt. En Grande Kabylie, cette période porte pour cette raison le nom d'« aheggan bwakli » — aheggan de l'esclave noir.

Une aitia populaire de la même région raconte qu'un Noir nommé « aheggan » avait demandé en mariage la fille du Sul tan. Il reçut la promesse qu'il l'obtiendrait s'il devenait blanc. Pour cela, il décida de rester sous une fontaine — d'aucuns disent sous une chute d'eau — mais le septième jour il mourut. Aussi cette période est-elle considérée comme néfaste.

Mars

Bien souvent la période d'« aheggan » est décalée : les At Iraten lui donnent le nom de « tiftirin » et la situent entre le 25 mars et le 7 avril julien, soit entre le 3 et le 29 avril grégorien.

Dans la région de Makouda, les dix premiers jours de Mars portent le nom de « ta'ashrät n-Ma*gh*res » — la dizaine de

28. J. M. Dallet, *op. cit.*, p. 215 : 2082.

Mars — et sont considérés comme très favorables au labour des figuiers. Une étymologie populaire fréquente, nous l'avons vu, fait en effet venir le mot « Mag*h*res », déformation de Mars, d'une racine *GH* R S : planté.

Ce que nuance pourtant un proverbe kabyle de la région d'Azazga :

« I*th*ij Mag*h*res ay ig*h*es. »

Mars brûle jusqu'à l'os.

La période critique de la fin mars au début avril porte le nom de « nedh » dans la région de Cherchel et de « qada yerza » dans les montagnes berbérophones voisines.

Pendant cette période, les vents d'est et d'ouest s'affrontent et se livrent de furieux combats. Pendant les quatre premiers jours, les vents d'est dominent, aussi les travaux agricoles sont-ils suspendus et les ruches interdites.

Chez les Bäni Ghomeriän « nedh » dure douze jours, les huit premiers sont mauvais : les hommes ne se rasent pas le crâne sinon, disent-ils, les cheveux repousseraient blancs ; les quatre derniers sont mauvais également, mais leur effet malin se trouve annulé par le mois d'avril considéré comme bénéfique : cependant les femmes ne peignent pas leurs cheveux car dans les champs les hommes vont semer les melons et les pastèques.

C'est aussi au même combat des vents que fait allusion le nom de « nedh » employé par les paysans de la région de Tlemcen et des Bäni Snus, mais là, disent-ils, les vents s'affrontent en tous sens. Chez les Bäni Hawa, la même période va du 1er au 12 mars grégorien et porte le nom de « märjij ilef » — le tremblement du sanglier — car le froid y est, dit-on, assez rigoureux pour faire trembler un sanglier et les pluies d'est et d'ouest s'affrontent pendant les gros orages. Dans cette région « märjij ilef » précède les « jours de la Vieille », les paysans disent :

« Ennedh u-yiri-*sh*a
essabät ag-en ine*gh* *sh*a*sh*a. »

Le coup (de corne de bélier) n'est pas mauvais
ce sont les sept (jours de la Vieille) qui ont tué l'ânesse.

*Sh*a*sh*a étant le nom enfantin donné à l'ânesse.

Dans la région de Tlemcen, la pluie est jugée défavorable aux récoltes ainsi que l'eau d'irrigation, aussi n'arrose-t-on pas les jardins.

Une croyance assez générale chez les paysans d'Afrique du Nord veut que durant le temps d'« en-nath » l'eau de pluie soit nuisible aux céréales.

Chez les Bäni Snus et dans la région de Nédroma, les paysans ne font pendant cette période aucune irrigation, parce que, disent-ils, l'eau brûlerait les plantes. Le fellah sarcle ses champs jusqu'au 23 mars puis s'arrête jusqu'au 29, évitant de travailler pendant les jours de « nath ».

Les mêmes interdits sont également respectés dans la région arabophone de Tiaret.

Chez les Bäni Heniyel ces jours sont consacrés aux semis des concombres ; s'ils sont semés le premier jour de « nath » ils auront beaucoup de fruits et peu de feuilles, le second jour ils donneront moitié fruits, moitié feuilles, le troisième ils seront tout en feuilles et ne produiront rien.

Avril

Les premiers jours d'avril sont dits en Kabylie « ibela'a a*dj*utan » — les journées folles. Mais le mois tout entier est considéré comme bénéfique, la période critique qui le relie à mai est essentiellement favorable, elle porte le nom de « nisan » et va du 26 avril au 3 mai. Dans les douars de Tacheta et de Zouggara « ennisan » est précédé par une période dite « Bula'a » qui comprend trois jours, respectivement nommés :

— Sa'ad es-sa'ud
— Baba Messa'ud
— Sa'ad el haha

— *Le bonheur des bonheurs,*
— *Le père bienheureux* (qui dans cette région est le serpent),
— *Le bonheur des grains.*

Dans les montagnes du Zakkar et dans la région de Cherchel la pluie des jours de nisan est considérée par les paysans comme douée de propriétés fécondantes particulières,

mais risque de faire tomber les fruits en les gonflant prématurément.

Les femmes qui n'ont pas d'enfant en boivent, et les jeunes filles vont tête nue sous la pluie pour avoir de beaux cheveux.

Chez les Bäni Hawa « nisan » va du 24 avril au 3 mai julien. Les paysans recueillent l'eau de pluie pour arroser les céréales conservées dans des silos ou des jarres, car elle a la propriété de détruire les charançons. C'est le moment que l'on choisit en général pour cueillir les fleurs de figuier mâle dont les femmes feront des colliers qui serviront à la caprification.

Dans la région de Tigzirt-sur-Mer, en Kabylie Maritime, les paysans disent qu'il ne faut pas couper de branches, ni tailler les arbres, ni les blesser par mégarde, car ils sècheraient. Là encore, la pluie est considérée comme bénéfique. Il est bon d'aller nu-tête sous la pluie de nisan, car son eau protège contre les migraines et les guérit.

Dans la région d'Azeffoun, l'eau de pluie est également recueillie et gardée dans des bouteilles, elle servira à asperger les récoltes sur l'aire à battre afin d'en faire augmenter la quantité.

Mai

Après Nisan viennent les « semaines » qui, nous l'avons vu, vont suivre de dix jours en dix jours les étapes de la maturation des épis dans les champs : « izigzawen » — les verts — « iu*gh*aren » — les jaunes — « imellalen » — les blancs — « iquranen » — les secs.

Le 17 mai julien, c'est le début de l'été (30 mai grégorien). Il est recommandé de se lever très tôt ce jour-là, et les femmes au seuil de cette période de recrudescence de la mortalité, vont accomplir les rites destinés à protéger leurs enfants contre l'entérite.

La mère d'un enfant encore dans sa première année marque d'un trait horizontal, au goudron, les battants et le chambranle de la porte. Ensuite, elle fait couler un peu de son lait dans une tuile qu'elle place sur le toit — afin que les Invisibles en aient leur part et ne viennent pas boire au sein, gâtant ainsi le lait, ce qui rendrait l'enfant malade.

Puis elle suspend au-dessous du seuil la vésicule biliaire du mouton ou du chevreau sacrifié au début des moissons dans un geste apotropaïque qu'explique l'amertume de la vésicule biliaire, et fait laper à l'enfant un peu d'eau dans un plat posé à même le sol, pour le rendre vigoureux comme les petits des animaux.

Juin

Le 1er juin julien marque le début de l'été « anebdu » — le début du cycle agraire — ; cette période porte le nom de « däbora » dans les douars de Tacheta et de Zouggara : un mot dont je n'ai pas compris le sens, ni trouvé l'étymologie.

Le 5 juin est le solstice d'été : « tughalin tefukt », les champs sont moissonnés, les battages vont attendre que s'allument les feux de « l-'ainsara », fête du feu, point culminant de la phase sèche du cycle de l'année.

Les feux de l'« 'ainsara »

Le 24 juin julien — le 7 juillet grégorien — d'un bout à l'autre de l'Algérie, de l'Afrique du Nord, s'allument les feux de l'« 'ainsara ».

Des explications légendaires ont été édifiées un peu partout dont souvent plus rien ne demeure qu'un fait essentiel : le souvenir d'une femme brûlée en expiation de graves péchés.

Autrefois, disent les paysans des At Mengellät en Grande Kabylie, vivait une reine juive nommée « 'ainsla » qui tomba amoureuse de son fils. Pour satisfaire son désir, elle lui fit bâtir un palais dans une ville éloignée de son royaume, se présenta à lui sous un déguisement et devint sa maîtresse. Plus tard, elle donna le jour à une fille qu'elle obligea son fils à épouser. Le soir du mariage, les deux époux éprouvèrent l'un pour l'autre une aversion profonde mais l'union fut cependant consommée : ils s'aperçurent, à leur grande terreur, qu'ils éjaculaient du sang. Un devin consulté le lendemain leur révéla la vérité. Traduite devant la « *djema'a* », l'Assemblée des chefs de famille, la reine avoua son double

crime et fut condamnée à être brûlée vive devant la population réunie, au milieu des champs cultivés.

Les arbres touchés par la fumée du bûcher produisirent en abondance des fruits magnifiques alors que les autres ne donnaient qu'une pauvre récolte. Depuis, la fumigation des vergers est devenue un usage, en souvenir de la reine juive brûlée. Cette légende est connue jusque dans la vallée de la Soummam, chez les At I*dj*er qui crient des insultes contre la « mauvaise femme » lorsque s'allument les bûchers.

Le thème de l'inceste et de la condamnation au bûcher subsiste chez les Bäni Hawa et dans la région voisine de Tacheta et de Zouggara, mais il est en outre ajouté que le bûcher était fait de lauriers-roses et de plantes aromatiques sauvages « himgerden ou timgertin. »

Chez les Bäni Frah dans la région d'El-'aneb, la légende que racontent les paysans est moins ornée et sensiblement différente.

« Il y a longtemps, au temps des Juifs qui vivaient en Afrique avant les Romains, vivait une sorcière douée d'un grand pouvoir ; quand elle mourut les habitants de la région voulurent garder son corps comme talisman. La putréfaction s'y étant mise, ils décidèrent d'aller dans la forêt chercher toutes sortes de plantes aromatiques pour boucaner le corps de la sorcière afin de le conserver et de garder la puissance magique qui y restait attachée. »

Ce thème se retrouve dans la région de Zakkar et du Moyen Chélif à cela près que les bûchers de plantes aromatiques sont destinés à purifier l'air empuanti par le cadavre de la juive 'ansla.

Chez les Bäni Snus, l'influence des « zawya » se fait sans doute sentir par les nombreux et pieux éléments ajoutés au thème central.

« Autrefois vivait à Médine une juive du nom de Sara. La mort vint la surprendre la nuit du 23 juin alors qu'elle était dans sa grotte en train de préparer des philtres. Comme elle vivait en recluse et solitaire, son corps resta là pendant plusieurs jours et l'odeur de la putréfaction gagna la ville. Le Prophète en fut incommodé et apprit de l'Archange Gabriel la cause de cette puanteur en même temps que le remède nécessaire pour assainir la ville. Sur son ordre, les habitants de Médine allumèrent des feux de plantes aromatiques, ce

que font depuis lors, chaque année, tous les musulmans. »

Traditions populaires de l'« 'ainsara »

Que le thème central de l'explication populaire soit ou non l'inceste, le fait essentiel du solstice d'été est le feu qu'allument les paysans.

Dans l'Ouest algérien, chez les Bäni Snus, les jardiniers allument des feux de férule (*ferula communis*) dont les tiges laissent exsuder une résine dite « fasu*kh* » employée par la magie populaire dans des fumigations destinées à écarter les mauvais esprits. La fumée de ces bûchers est destinée à donner plus de vigueur aux arbres et aux plantes du jardin. Parfois aussi, les branches des arbres sont simplement aspergées d'eau dans laquelle a été délayée un peu de la cendre des feux de l'« 'ainsara » : des touffes de laurier-rose et de marrube sont accrochées aux arbres pour en augmenter la fécondité. Les étables sont fumigées ainsi que les bovins, et les troupeaux de moutons ou de chèvres sautent par-dessus les feux : purification magique, aussi procédé rustique d'extermination des parasites.

Les enfants, eux, jouent pendant la journée à s'asperger d'eau avec des seringues de roseau et à se battre dans le lit des rivières.

Dans les montagnes du Tell, de Ténès au Chenoua, les enfants vont dans la forêt, le matin du 7 juillet, cueillir un peu de toutes les plantes qui y poussent et rapportent à la maison « ras el *gh*aba » — la tête de la forêt.

Le bûcher est préparé dans le jardin — urtu — pour que sa fumée empêche les figues de tomber prématurément. Le maître de maison allume les feux en prononçant la formule orthodoxe du « bismillah », la maîtresse de maison verse du beurre fondu sur la flamme et saute la première par-dessus le bûcher suivie par tous les membres de la famille. Les enfants vont ensuite à la rivière et jouent à s'asperger d'eau avec des seringues de roseau ou à se battre pour se faire tomber dans l'eau.

Chez les Bäni Frah où nous retrouvons les mêmes rites, les paysans disent que la fumée des feux de l'« 'ainsara » semble attirer les nuages et, malgré la sécheresse de la saison,

il tombe toujours ce jour-là quelques gouttes de pluie, gage certain de bénédiction pour le reste de l'année.

Les Bäni *Gh*omeriän observent les mêmes rites, mais précisent qu'il faut allumer quatre feux : sur l'aire à battre nouvellement aménagée, dans le jardin, dans la maison et dans l'étable. Les bûchers sont édifiés avec des plantes que les enfants sont allés chercher le matin de bonne heure dans la forêt, c'est ras el-*gh*aba : la fête de la forêt.

Dans la région de Tacheta et de Zouggara, ceux qui ont des ruches les fumigent ce jour-là avec de la graine de fenouil — za'ater — pour en « faire sortir le mal. Les enfants vont chercher la "tête de la forêt" pour en nourrir les feux. Tout le jour, ils joueront à la balançoire — taja'alult ». Dans toute cette région les citadins, dont les traditions sont encore imprégnées des coutumes paysannes, brûlent aussi chez eux les plantes aromatiques que vendent dans les rues des marchands ambulants « pour désinfecter l'air ».

Chez les Bäni Hawa, « yelan sara » a lieu le 17 mai julien et non le 24 juin — 30 mai grégorien. C'est le début d'une période de sept jours au cours de laquelle les paysans vont dans les ruches récolter le miel. Là, comme ailleurs, les travaux des champs sont arrêtés ; faute de quoi les céréales seraient la proie des charançons, il n'est pas bon non plus pour la santé de dormir dans la journée. Là encore les feux sont allumés mais cette fois par l'homme le plus âgé de chaque famille et les jeunes gens se baignent dans la mer voisine, la préférant au lit des oueds, car ce jour est consacré à la purification des hommes et des champs. Dans les villes du littoral algérien, les femmes vont en pèlerinage aux sanctuaires bâtis près de la mer : elles s'y baignent et accompagnent leur pieuse visite de jeux de balançoire, appel au vent nécessaire au dépiquage, appel à la fécondité du souffle — erruh.

Le même rite se retrouve au nord-ouest de l'Inde dans le Népal et le Dardistan d'où il semble avoir gagné l'Iran et là s'être trouvé associé aux pèlerinages aux tombeaux des imam[29]. Connu dans l'Antiquité méditerranéenne, il était pratiqué au printemps en Grèce et a survécu sous une forme rituelle accompagnant les fêtes du solstice d'hiver, c'est-à-

29. J. G. FRAZER : *le Dieu qui meurt*, p. 134-241, note B 248-249.

dire maintenant de Noël, en Calabre et en Espagne, tout particulièrement dans la région de Cadix [29].

En Kabylie, les feux de la « 'ansla » sont l'élément essentiel de rites destinés à aider la fructification des figuiers. Dans la région de Tigzirt-sur-Mer, à Makouda, le chef de famille allume un feu de bois et d'herbes sèches au milieu du verger, au pied des figuiers chargés de fruits encore verts. Le matin, les hommes avec leur pioche, les femmes avec leur binette, pulvérisent soigneusement la terre au pied de chaque arbre. A la maison, la femme la plus âgée, « tam*gh*art », fait fondre le beurre qui, jusque-là, a été conservé en mottes, l'additionne d'un peu de sel et le coule dans des pots : ce qu'elle n'aurait pu faire au printemps sans risquer de tarir le pis des vaches. Parfois elle se souvient qu'il est prudent de verser un peu de beurre fondu dans le feu allumé comme le font les paysannes de l'Ouest algérien : offrande à l'Invisible des prémices d'une nouvelle nourriture.

En Grande Kabylie, chez les Aït Hi*sh*äm, les femmes allument des feux au milieu des vergers. Si les figuiers sont peu nombreux, ce qui est le cas le plus fréquent, elles les enfument un par un avec des paquets d'herbe verte qu'elles tiennent à bout de bras : la fumée ainsi produite est supposée avoir les mêmes propriétés fécondantes que les colliers de figues mâles utilisés lors de la caprification. Après avoir fumigé l'arbre, la maîtresse de maison prend une poignée de terre qu'elle jette sur les branches en disant :

« Aya hnin jebbar
akal-a *kh*eir men dukkwar. »

Ô chéri, ô protecteur,
que cette terre soit meilleure que les figues mâles.

La cendre des feux est déposée au pied de chacun des arbres pour les préserver des parasites et tout particulièrement d'un ver blanc qui s'attaque aux racines.

Dans la vallée de la Soummam, chez les At I*dj*er comme en Kabylie Maritime chez les Iflissen Lebhar, après un sacrifice collectif de bœufs, les paysans nettoient les cimetières et les fontaines. Le soir, les enfants allument des feux que tous franchissent en criant des injures à la « mauvaise femme » :

Ba'ad 'alik l-'ansara

Loin de toi 'ansara.

Chez les Bäni Wug*h*lis, les paysans allument des feux de chaume — arelläl — au milieu des vergers, les femmes jettent de la terre des champs sur les figuiers en psalmodiant la même formule que les Aït His*h*äm et les fillettes franchissent les feux en disant :

« A-*gh* tudmen i-'ainsla »

Qu'elle nous conserve jusqu'à la prochaine 'ainsla.

A travers toutes ces variantes d'un même rite, il est facile d'en distinguer l'élément fondamental : le feu.

Le 24 juin julien correspond au 23 décembre comme l'« 'ainsara » correspond à la Vieille de janvier. L'une arrive à la fin des moissons, l'autre vient après les labours.

Dans toute l'Algérie, le dépiquage des céréales ne peut avoir lieu avant les feux qui correspondaient jadis au solstice d'été. Dans certaines régions, nous l'avons vu, les aires à battre sont purifiées comme les champs, comme la maison, comme les étables. Jusqu'à cette date, le beurre du printemps ne peut être fondu, c'est-à-dire passé au feu, sans risquer de porter atteinte à la production du lait frais. Pendant le cycle sec, le lait diminue dans le pis des vaches, et après une offrande de beurre au feu de l'« 'ainsara », la maîtresse de maison va pouvoir, sans danger magique, faire ses conserves et sa mise en pots.

Dans la région de Tlemcen et chez les Bäni Snus, les figuiers ce jour-là sont enduits de terre délayée dans de l'eau, qui est souvent additionnée de la pluie recueillie le jour de nisan.

Parfois aussi, les branches des arbres sont simplement aspergées d'eau dans laquelle a été délayée un peu de la cendre des feux de l'« 'ainsara » : des touffes de laurier-rose et de marrube (*marrubium vulgare* et *marrubium alyssen*) sont accrochées aux arbres pour en augmenter la fructification.

Dans la même région, quand les paysans le peuvent, ils alimentent les feux avec du santal et du cèdre, qui sont les bois brûlés dans la tombe avant la descente du corps. En

effet, d'après la légende locale, c'est une odeur de décomposition que devaient dissiper les feux de l'« 'ainsara » allumés par les habitants de Médine.

Les nuits très chaudes d'été commencent le 12 juillet, elles sont au nombre de quarante et portent le nom de « smayin » — les poisons — correspondant aux quarante nuits très froides de l'hiver « lyäli » qui commencent le 11 décembre et que les vieux calendriers arabes appellent « smayin el-bärd » — les poisons du froid[30].

Après les « jours de la Vieille » d'ennayer, une vie mystérieuse a verdi les champs et les hommes ce soir-là ont mangé à leur faim, plus qu'à leur faim, pour avoir une année abondante.

Les feux de l'« 'ainsara », la femme jeune brûlée, marquent la fin des moissons et de la vie des champs. La fécondité a quitté la terre comme si les morts avaient abandonné les champs pendant que retentissaient les chants funèbres des moissonneurs, les appels sur l'aire à battre aux anges qui purifient l'âme, comme les bœufs séparent le grain de la balle. Les morts reviendront à l'automne appelés par les rites des hommes et le sang répandu des victimes, ils apparaîtront dans les champs verts par la Porte de Janvier, la Porte du Capricorne pour quitter la terre des hommes, le dernier épi coupé, par la Porte de Feu, la Porte du Cancer, de l'« 'ainsara » fête du feu, auquel sont associés l'air, l'eau et la terre.

L'« 'ainsara » et les traditions méditerranéennes

Le feu du solstice d'été est un élément trop connu du folklore d'Europe et de Méditerranée pour qu'il soit utile de feuilleter à nouveau le volumineux dossier des descriptions qui en ont été faites. De même, à l'occasion du solstice d'hiver, nous avons volontairement laissé en dehors de notre étude les faits qui ne venaient pas précisément expliquer ou recouper les traditions liées au solstice d'hiver en Algérie.

Différents auteurs arabes comme Ibn el Awam dans son

30. Ibn el Awam, *op. cit.*, p. 429.

Kitab el Felahah disent expressément à propos de l'« 'ainsara » : « C'est le nom donné communément à la Pentecôte, il répond à l'hébreu " 'açeret " qui est aussi le nom donné à la Pentecôte dans le Talmud de Jérusalem. Ici il est donné au 24 juin spécialement et de plus il est dit équivalent de la fête "mihr*dj*an" qui est aussi le nom persan de la fête du soleil au mois de Mihranah[31]. » C'est aussi l'opinion d'Ibn Beither[32].

Ce mot açeret emprunté au Talmud, véhiculé jusque dans le nord de l'Afrique par les *th*olba et les écoles coraniques, mal compris des paysans, est devenu la reine juive brûlée vive au solstice d'été. Reste à trouver le cheminement de ces traditions populaires.

Au jour de l'An copte — le 13 août — un personnage masqué, déguisé en gouverneur de province, prenait le nom d'Abu Nerûz — le père de la nouvelle année. Sa royauté burlesque durait trois jours au terme desquels il était condamné à être brûlé vif — c'est-à-dire que ses vêtements drapés sur un fagot de bois étaient brûlés. Cette fête dont il serait facile de trouver des équivalents en Europe et en Méditerranée a une antiquité certaine puisque Plutarque l'a décrite dans le *De Iside et Osiride*, disant que jadis il s'agissait d'un sacrifice par combustion qui avait lieu dans les jours de la Canicule au lever héliaque de Sirius : début de l'année pour l'ancien calendrier égyptien[33].

Des égyptologues comme Wainwright assurent que le pharaon était ainsi mis à mort lors d'une sécheresse persistante, et datent cette tradition de la période antérieure à l'occupation et à l'aménagement de la vallée du Nil, lorsque la prospérité des champs dépendait encore essentiellement de la pluie[34].

Je pense que, hormis le cas où, comme dans la Suède des Sagas, le roi est déclaré devoir être sacrifié après trois ans d'un règne marqué par des catastrophes diverses, il n'est

31. Dozy : *le Calendrier de Cordoue*, p. 65.
Ibn el Awam, *op. cit.*, p. 427.

32. Ibn el Awam, *op. cit.*, p. 427.
Ibn el Beither : mss f° 352 V°.

33. G. A. Wainwright : *The Sky religion in Egypt*, p. 59.
Plutarque : *De Iside et Osiride* § 73.

34. G. A. Wainwright : *op. cit.*, p. 50-51.

pas possible d'admettre autre chose qu'une mise à mort symbolique du souverain « roi agraire » avec changement de nom. Le XIXe siècle marqué par la pensée révolutionnaire aura pris, là comme dans tant d'autres domaines, ses désirs formulés ou non pour des faits authentifiés par l'Histoire — celle des historiens.

Dans les traditions populaires algériennes que nous étudions, il s'agit de la mise à mort d'une femme, et d'une femme pécheresse. Hérodote, et Diodore de Sicile dans son commentaire [35] relatent les circonstances au cours desquelles le Pharaon « Phéros » ordonna la mise à mort par le feu des femmes adultères de la ville d'Erithré Bolos (Terre Rouge) : mort qui fut aussi celle de la courtisane Nitocris [36].

De même dans la Genèse (38,24), Juda condamnant sa belle-fille Tamar qui s'était prostituée dit : « Faites-la sortir et qu'elle soit brûlée », contrairement à un usage plus tardif ou peut-être emprunté à une autre civilisation qui voulait que les femmes adultères soient lapidées.

L'apport copte ne se limite pas à ces traditions dont l'origine se retrouve d'autant mieux qu'elles ont été mieux conservées parce que de moins en moins comprises par les paysans qui en ont fait l'explication mythique de leurs rites : une légende obscure.

Héliodore dans les *Aethiopica* dit qu'autrefois les enfants seuls pouvaient transporter le feu sacré du temple [37], comme en Algérie ils cueillent les plantes destinées à édifier et à alimenter les feux du solstice.

La Grèce ancienne a connu avec la fête des *Daedalia* une pareille combustion par le feu d'une idole de bois représentant Plataea en souvenir du subterfuge employé par Zeus pour ramener à lui Héra. Cette offrande, dans la description qui nous en est donnée par Pausanias [38], est associée à un rite de pluie comme les feux de l'« 'ainsara » chez les Bäni Frah en Algérie. Mais dans les anciennes traditions égyptiennes rapportées par Wainwright, les feux de l'été sont

35. Hérodote : II, III.
36. Erman : *The literature of the Ancient Egyptians*, p. 37-38.
37. Héliodore : *Aethiopica*, X, 8, 9.
38. Pausanias : *IX Boeotia*, ch. III, 2.

franchis par des paysans avec des imprécations contre les rebelles de Létopolis, comme ils le sont encore dans les montagnes algériennes, en criant des injures adressées à la « mauvaise femme [39] ».

Les baignades dans les rivières ou dans la mer comme les jeux d'eau qui accompagnent les feux du solstice ont été décrits par saint Augustin [40], ce qui est une preuve de leur antiquité en Afrique du Nord.

Les feux de l'« 'ainsara » ont été décrits d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord ; leur étude présente peu de variantes locales. Il s'agit bien certainement d'une très ancienne tradition méditerranéenne puisque Virgile dans *les Géorgiques* [41] décrit la fumigation des étables telle que la pratiquent les paysans algériens et qu'Ovide dans *les Fastes* parle de la purification des troupeaux qui sautent par-dessus des tas enflammés d'herbes, de bois de pin, de laurier et d'olivier.

La légende d'« 'ainsara » ou plutôt cette « aitia », ce mythe explicatif, semble venir des coptes comme le montrent de nombreux éléments, et avoir été apportée, comme le calendrier « romain » par l'islam populaire, un islam chargé de traditions méditerranéennes qui en ont, à l'origine, facilité la diffusion, la compréhension et l'adoption par les paysans du nord de l'Afrique.

Le calendrier musulman

Il n'est pas inutile de souligner une fois de plus le fait que le calendrier musulman a été apporté en Afrique du Nord par des musulmans et non par l'islam, par des hommes de provenances, de croyances et de coutumes diverses, et non par une religion faite, comme les autres, de préceptes et de dogmes. Aussi ne nous étonnerons-nous pas de voir ce calendrier chargé de rites populaires et de croyances que respectaient les nomades du Proche-Orient avant d'être convertis à l'islam. Bien certainement, les conquérants affamés mar-

39. G. A. Wainwright, *op. cit.*, p. 55.
40. Saint Augustin : *Sermones*, CXCVI.
41. Virgile : *Géorgiques*, III, 414.

chant vers des terres promises ont dû souvent s'étonner d'être si proches de leurs vaincus besogneux.

Le calendrier musulman comprend douze mois lunaires dans le cadre d'une année lunaire. C'est essentiellement un calendrier religieux, un « tarif » de rites et de prescriptions qui ne pouvait être que d'une faible utilité immédiate pour des paysans, sédentaires ou nomades, accoutumés aux cycles réguliers des champs et des troupeaux.

A l'heure actuelle, les noms des mois qui composent l'année musulmane ne sont pas mieux connus dans les campagnes que les noms des mois du calendrier julien. En général, ce sont les mêmes hommes qui peuvent réciter d'un bout à l'autre sans se tromper les deux calendriers : des lettrés formés dans les zawya ou les écoles coraniques ayant puisé leurs connaissances dans les mêmes dictons tirés des mêmes traités d'astronomie populaire et des mêmes almanachs.

Les paysans ne connaissent le calendrier musulman que par les fêtes religieuses qu'ils respectent scrupuleusement, aussi donnent-ils aux mois le nom de ces fêtes, ne connaissant que rarement une autre appellation.

Voici un calendrier connu des paysans de Kabylie dans la région des At Iraten :

aggur n-t'a*sh*urt : le mois de l'Achoura

aggur *gh*er t'a*sh*urt d-el-mulud : le mois entre l'Achoura et le Mouloud

aggur el-mulud : le mois de Mouloud

aggur *sh*'a el-mulud : le mois après le Mouloud

aggur waissan

aggur d-erbib : le mois du fils utérin (d'une veuve remariée)

aggur erbeg : le mois lié

aggur n-*sh*a'aban : le mois de Chaaban

aggur n-ram*dh*an : le mois de Ramadan (consacré au jeûne rituel)

aggur *gh*er la'yudet : le mois entre les fêtes

aggur bu tejbihin : le mois des troupeaux d'ovins (que l'on conduit sur les marchés)

aggur l-'id tamoqqrant : le mois de la Grande Fête.

Il ne s'agit pas là d'un cas extrême mais d'un exemple de connaissance moyenne du calendrier musulman dont les

mois ne sont connus des paysans que lorsqu'ils ont pour repère une fête de l'islam orthodoxe. L'exemple donné plus haut montre assez l'imprécision qui existe pour les autres mois. Sha'aban renferme une fête particulière « qsem lerzaq » dont les paysans de Kabylie partagent l'observance avec les musulmans shi'ites.

Ainsi nous pouvons dire que l'islam a fourni aux paysans algériens le cadre stable dans lequel se sont intégrées harmonieusement les traditions populaires que l'Algérie partage avec le reste de la Méditerranée ; ce fait de syncrétisme se retrouve dans d'autres régions de la Méditerranée qui, ont été christianisées tout en gardant cependant les mêmes rites saisonniers, les mêmes fêtes.

En Algérie comme ailleurs tout se passe comme si les traditions populaires avaient fourni à la religion révélée l'indispensable accord de la masse paysanne en traduisant avec les vieux symboles le message nouveau.

Le calendrier religieux populaire tel qu'il est observé en Algérie nous permet de distinguer les périodes cardinales de l'islam campagnard :
« ta'a*sh*urt » ou « 'ashura » début de l'année religieuse ;
« mulud » nativité du Prophète ;
« *sh*a'aban » dont nous avons vu le caractère particulier ;
« ram*dh*an » jeûne de l'islam orthodoxe dont l'observance est généralement demeurée stricte avec les rites qui l'entourent et la fête qui le termine, l'id esse*gh*ir ou « id tameẓzyant » ;
« aïd tamoqqrant » ou « 'a'id el kebir » est appelée aussi chez les Touaregs « Tafaska » et ailleurs au Sahara « Tabaski », c'est la Grande Fête qui commémore le sacrifice d'Abraham ; elle a recueilli toutes les traditions méditerranéennes de l'agneau pascal.

Déjà chargés de rites et de croyances venus du Proche-Orient, ces moments importants de l'année lunaire ont attiré à eux bien des éléments des fêtes et des moments critiques de l'année solaire telle qu'elle était connue par les sédentaires du nord de l'Afrique.

En étudiant ce nouveau comput du temps, nous allons retrouver, çà et là, les gestes simples des paysans que nous connaissons pour les avoir vus dans le cycle de l'année solaire, gestes ou rites baignés du même esprit méditerra-

néen qui associent aux hommes la présence familière des morts et des protecteurs invisibles avec des symboles puisés dans la vie des champs.

L-'ashura

L-'a*sh*ura est la première fête de l'année lunaire musulmane, aussi comporte-t-elle des éléments empruntés à l'ennayer et au début de l'année solaire. Dans les campagnes, elle est considérée comme une fête de recueillement familial pleine de rites de deuil et dans les villes, elle est devenue à la fois une Toussaint et un jour des Trépassés consacrés à la visite des vivants aux morts, aussi une fête des enfants qui, plus que les adultes, sont proches des morts. Dans les villes, elle est surtout une fête bruyante des enfants, parés, les mains rougies de henné, en costume de fête, et de la visite des vivants aux morts.

Il existe sur l-'a*sh*ura de nombreuses traditions populaires qui, véhiculées indifféremment par les *th*olba et l'enseignement coranique ne peuvent donner lieu à aucune répartition précise. .

Le mot -'a*sh*ura avec sa forme kabyle « ta'a*sh*urt » et la forme employée dans le Zakkar et l'Ouarsenis — « l'-awa*sh*er » viendrait d'une racine « 'A *SH* R » — dix. En effet, cette fête a lieu le dixième jour du mois de Moharram et marque le paiement de la dîme ou « 'a*sh*ur » que doivent tous les musulmans à Dieu, aux œuvres religieuses et aux pauvres. Une tradition populaire veut aussi que ce jour-là Dieu ait accordé sa miséricorde aux Dix Prophètes qui se sont succédé depuis Adam.

Dans les pays shi'ites, le 10 de Moharram commémore d'autres faits : c'est en effet l'anniversaire de la bataille de Kerbala en l'an 60 de l'Hégire (680 de notre ère) au cours de laquelle tomba Sidna l-Hoçein fils de Sidna 'Ali abu *th*aleb et petit-fils du Prophète. La veille est marquée par le jeûne des ascètes shi'ites et le jour de l-'a*sh*ura est un jour de deuil pour la *sh*i'a [42].

Ce dernier élément est de très loin celui qui contribue le

42. Dwight M. Donaldson : *The Shi'ite Religion*, p. 341.

plus à donner à cette fête, dans les populations rurales d'Algérie, un caractère de gravité, inchangé depuis les Fatimides.

Pendant tout le mois de Moharram, les paysans s'abstiennent de toutes réjouissances familiales telles que circoncision et mariage. Les enfants nés ce jour-là sont réputés difficiles et nerveux, les fillettes ne présentent pas les signes habituels de la virginité, aussi leur naissance est-elle déclarée avec plus d'exactitude qu'à l'accoutumée car, plus tard, cette particularité doit être confiée à la mère du futur mari, avant la nuit de noces.

La fête à proprement parler dure trois jours marqués surtout par des interdits de deuil : interdits sexuels, interdits des travaux domestiques, tissage, mouture du grain, lessive et balayage des ordures; interdits sur la personne proscrivant les fards et la teinture au henné. Seuls sont licites les préparatifs de la fête. Qui ne respecte pas ces interdits sera atteint pour le reste de sa vie de tremblements nerveux.

Dans toute l'Algérie, les paysans sacrifient à la limite de leurs moyens chèvres ou volailles. Le jour de l'incidence de la fête, les femmes vont visiter les sanctuaires et les tombes de leurs parents. Elles partagent au cimetière, surtout dans l'Ouest algérien, un repas de galette et de figues sèches dont les restes sont laissés sur les tombes en offrande à l'Invisible et à ses messagers.

En Grande Kabylie, pendant tout le mois de Moharram, les paysans s'abstiennent de toutes les réjouissances familiales, telles que circoncision et mariage.

La fête à proprement parler dure trois jours, la veille, le jour de l'incidence et le lendemain : elle comprend deux repas : le petit souper « imensi amejtuh » ou « imensi ame*zhzh*yan » qui a lieu la veille de la fête, et le grand souper : « imensi amoqqran »; seul ce dernier comprend des plats de circonstance, des crêpes « ihedduren » (sing. « aheddur ») et de la viande conservée et séchée du mouton de l' 'id tamoqqrant. Dans ce cas précis, ce n'est pas le mode de préparation de la viande qui compte mais la nature mystique de sa provenance : chair de la victime offerte en sacrifice — rôtie à l-'id tamoqqrant. Une partie — l'arrière de la victime — est conservée pour l-'a*sh*ura, symbole de sa résurrection.

Ce dernier repas vient à la fin d'une journée de jeûne à laquelle les paysans pieux de cette région attachent toutes sortes de mérites :

« Ye'adem was enni t-ta *'ashurt gher* Sidi Rebbi la'alamin
ammin i'abden miyat ssna. »

*Ce jour de l'achoura remplace auprès de Dieu pour ceux qui
le respectent comme s'ils priaient cent ans.*

Dès la veille, des interdits sont à respecter : pureté sexuelle, d'abord pour tous, et pour les femmes ne pas se teindre les mains au henné, ne pas se farder, ne pas travailler la laine, ne pas coudre, ne pas moudre de grain, ne pas toucher aux ordures, ne pas laver le linge, ne pas travailler dans les champs, ne pas ramasser de bois, aussi pour toute la maisonnée, ne pas dormir dans la journée.

Le jour de l'incidence, les petits garçons passent dans les rues des villages, tenant un long bâton à la main, et chantant une complainte qui accompagne leur quête comminatoire.

« Yemma yemma *sha'ashur*
fkiyi *sh*wät aheddur
am iherrez Rebbi ab*gh*ur
am itta'ali f-lehyud
am d-izzeggwi azemmur
snig el känun. »

Ô mère ô mère achoura
donne-moi un peu de crêpes
que Dieu garde le Bien-aimé
Il va monter sur le mur
pour te gauler des olives
près du foyer.

Chez les Aït His*h*äm, les enfants chantent :

« A yemma tamghart n-edjennat
f-k-ag*h* tiqtit, qebel a-nemmet. »

Ô mère, la vieille du Paradis!
donne-nous un peu de crêpes avant que nous ne mourrions.

Ou encore chez les Aït Aisi :

« Yemma yemma durdur (?)
f-k-a*gh* *sh*ettuh aheddur
am iyefk rebbi akrur. »

Ô mère, mère durdur (?)
donne-nous un peu de crêpes
que Dieu te donne un enfant.

Les enfants, après avoir fait le tour du village, vont se rassembler à la Djema'a pour partager ce qu'ils ont ramassé : de la viande, des œufs, des crêpes « imsemen » (ou « timsemin » chez les At Yenni); les œufs étant plus particulièrement donnés par les femmes désireuses d'avoir des enfants.

En Moyenne Kabylie, chez les I'aqquren, des plats sont déposés sur la place du village, pour les enfants et les passants.

Les villages font « l-uzi'a » — ou sacrifice collectif — mais dont la victime est cette fois achetée avec les dons volontaires de chacun — céréales ou argent. Les vœux faits à Sidi 'azuz sont accomplis s'ils ont été exaucés dans l'année. Les pèlerins vont au tombeau du saint y sacrifier les moutons promis ou déposer des pièces d'étoffe sur le « tarbut ».

Cette journée est, nous l'avons vu, un jour de jeûne pour les gens pieux. Le soir, un dîner réunit tous les membres de la famille et comprend du couscous avec des cardes fraîches — « ta*gh*ddiut » chez les Aït Hi*sh*äm — ou des fèves chez les Aït Yenni, et la queue séchée du mouton de l' 'id tamoqqrant : « tajhanit ».

Le lendemain de la fête, les gens se font et se rendent des visites, les femmes vont en pèlerinage aux tombeaux des saints, aux pierres et aux arbres demeures des Invisibles. Elles se rendent sur les tombes et vont dans les sanctuaires en tenue de deuil, bien habillées, mais sans « tazzult » sur les yeux, ni « gusim » — racine de noyer — sur les lèvres ou les gencives, elles prennent avec elles de la galette et des figues sèches, dont elles mangent un peu sur les tombeaux ou dans les sanctuaires et dont elles abandonnent les restes, la part des Invisibles, des mendiants et des passants.

Les croyances populaires affirment que les prières faites ce jour-là sont exaucées.

Autrefois, ce troisième jour de fête, les jeunes gens

jouaient à la kurra — dont nous connaissons le rôle dans les pèlerinages — et à une sorte de lutte dite « aqdaimi » proche de la « savate », déjà mentionnée.

Chez les Bäni Mna'aser du Zakkar, à l'ouest d'Alger, le jour de l'-a*sh*ura est comme partout strictement chômé. Les paysans égorgent des chèvres dont la viande sera servie au repas du soir; ceux qui n'ont pas de chèvre égorgent des poules. Les femmes vont visiter les « wali » — les tombeaux des saints — et dans les cimetières, les tombes de leurs parents. Là aussi il est d'usage de partager sur les tombes un repas de galette et de figues sèches, dont le reste est laissé sur place. Le lendemain, au repas du soir, la maîtresse de maison sert des fruits secs « i'aqqur » et l'arrière-train séché du mouton sacrifié pour l' 'id tamoqqrant — le*kh*lia.

A Miliana et dans les villes du Moyen Chélif, cette suite de repas que partagent les paysans se réduit à la seule consommation de la viande séchée du mouton égorgé pour l' 'id : ez-zen*thath* — il faut que chaque membre de la famille en ait mangé au moins une bouchée. Le lendemain, les femmes vont visiter le cimetière et apportent de l'eau sur les tombes de leurs parents.

Chez les Bäni Hawa, cette fête est précédée d'une sẅiqa ou marché destiné à approvisionner en viande les paysans qui y viennent. Ils ne sont pas les seuls à y venir, les « jnun » — ou Forces invisibles — libérées ce jour-là viennent y côtoyer les vivants : les yeux verticaux dans une face rouge, la voix rauque et sifflante, fuyant le sel et les instruments de fer; ils achètent d'énormes quantités de viande qu'ils paient sans marchander, on les reconnaît à cela. Les paysans qui en ont les moyens égorgent un mouton ou un chevreau. Les enfants vont dans le lit des rivières couper des branches de laurier-rose que le maître de maison trempera dans le sang des victimes égorgées pour les suspendre entre l'étable et la pièce d'habitation. Si l'un des membres de la famille venait à tomber malade, il suffirait de piler ces feuilles imprégnées de sang et de lui en faire des fumigations qui guérissent toutes les fièvres.

Le sang des victimes de l-'a*sh*ura est laissé répandu à terre. Le lendemain il a disparu car Ceux-qu'il-ne-faut-pas-nommer — les Gens — l'ont lappé dans la nuit.

Pendant la nuit les paysans se passent les mains au henné :

les hommes, la main droite ou seulement le pouce et l'index de la main droite, les femmes et les petits garçons non circoncis les deux mains et les deux pieds. Dans la région de Draa Larbaa, au sud de la vallée de la Soummam, la maîtresse de maison applique sa main droite enduite de henné sur l'ensouple supérieure du métier à tisser, comme pour chacune des grandes fêtes musulmanes.

Ce jour-là, chaque chef de famille doit donner aux pauvres une partie de ce qu'il possède : le dixième aux termes du précepte orthodoxe, mais en réalité chez les Bäni Hawa, une participation qui devient un impôt raisonnable sur le capital. Sur quarante chèvres par exemple, il faut en donner une ; deux sur un troupeau de cent. Comme ailleurs, la journée est chômée mais les femmes ne la consacrent à aucune pieuse visite au cimetière ou aux tombeaux des saints.

'ashura et ennayer

Bien des éléments permettent de rapprocher ces deux fêtes. Les plats consommés à l-'a*sh*ura sont d'une façon générale les plats de circonstance de la phase humide du cycle annuel : les « sfen*dj* » et toutes les formes de crêpes à feuillets multiples, « imsemen » et « aheddur ». Il est intéressant de noter en Kabylie la consommation de légumes verts caractéristiques du printemps : cardes sauvages par exemple si la saison le permet. Ailleurs, dans la zone ouest, ce sont des poules qui sont sacrifiées en l'absence d'autres victimes, ce qui nous ramène au sacrifice de volaille de l'ennayer. Au Maroc, « l'usage d'élever des bûchers à l'occasion d'ennayer a été capté par l'Achoura qui, de même qu'ennaier marque le commencement de l'année[43] ».

Comme nous le verrons plus loin, la quête comminatoire est dans certaines régions menée par des jeunes gens masqués, comme elle l'est dans d'autres régions, chez les Bäni Snus par exemple, pour l'ennayer.

Mais sous l'angle des traditions musulmanes, cette confusion est encore mieux marquée : les Bäni Hawa ont nettement interverti ennayer et 'a*sh*ura. Ennayer, disent-ils, est

43. E. LAOUST, *Mots et choses berbères*, p. 195, n. 2.

un jour de deuil pour les musulmans qui ont été vaincus par les païens; les musulmans se sont enfuis au désert et ont mangé des cœurs et des racines de palmier nain. Aussi ce jour-là, faut-il manger des cœurs et des racines de palmier nain, s'abstenir de toute ostentation vestimentaire, de tout travail, et garder une stricte pureté sexuelle. Ce sont des interdits respectés dans toutes les autres régions étudiées, en particulier en Grande Kabylie, pour le jour de l-'a*sh*ura et non pour Ennayer. Nous savons que le désastre subi par l'islam auquel il est fait allusion est la bataille de Kerbala, le 10 du mois de Moharram, « au cours de laquelle Sidna Hoçein fut tué et les Alides contraints de s'enfuir au désert ».

Le neuvième jour du mois de Moharram est jeûné par les Shi'ites, comme par les plus pieux des paysans kabyles. C'est sans doute le pèlerinage des fidèles au tombeau de Hoçein à Kerbala qui est la cause réelle des visites que font les paysans de presque toute l'Algérie aux tombeaux des saints — des imams — jour de jeûne et de recueillement. Mais n'est-ce pas aussi dans la pensée méditerranéenne la commémoration qui persiste dans les rites après une révélation de la mort de Tammuz pleuré par Ishtar [44] ?

Au Maroc, Westermarck a remarqué que, ce jour-là, les interdits de deuil étaient plus strictement respectés chez les *Sh*orfa — les membres de la caste sacrée qui revendique la descendance des Alides [45]. Chez les Igliwa et à Aglu, ils vont jusqu'à s'abstenir de se raser pendant tout ou partie du mois de Moharram.

En Tunisie, au Kef, les mêmes interdits de deuil étaient naguère respectés [46].

Il est possible que la mort des Alides à la bataille de Kerbala ait recouvert en Afrique du Nord d'anciens rites paysans; en effet, au Maroc, les Ulād Bu'aziz pleurent Baba 'a*sh*ur, un personnage mythique qui tire son nom de la fête musulmane et son origine sans doute d'un passé plus lointain [47].

44. FARNELL : *Cult of the Greek States*, t. II, p. 643.

45. WESTERMARCK : *Ritual and belief in Morocco*, t. II, p. 77.

46. MONCHICOURT : « les Rites de l'Achoura », in *Revue tunisienne*, XVII, p. 286, Tunis 1910.

47. WESTERMARCK, *op. cit.*, t. II, p. 79.
DOUTE : *Magie et religion en AFN*, p. 499.

Partout en Afrique du Nord, des mascarades avaient lieu ce jour-là, souvent comme chez les Bäni Snus en Algérie, répétition des mascarades de l'ennayer.

A Fès et à Tanger, un serpent monstrueux et un vieil homme en étaient les personnages essentiels ; en Tunisie et en Algérie, jusqu'en 1920 environ, le vieil homme ou le « vieillard à la barbe grise » gardait le premier plan. Bien des explications ont été données à ces personnages, elles ont le tort, à mon avis, de ne pas tenir compte de l'interprétation fournie par les acteurs et le public qui y participaient directement.

Les rites de deuil entourant ces masques ne sont pas des manifestations de tristesse mais constituent le rituel qu'il faut observer pour s'adresser aux morts ou lorsque les morts sont en visite sur terre. Les paysans d'Algérie avaient coutume de harceler les masques de l-'a*sh*ura de plaisanteries obscènes et d'injures : attitude rituelle, elle aussi, puisqu'elle s'adressait à l'Ancêtre, venu sur terre pour apporter la fécondité.

Ainsi, nous le voyons, l-'a*sh*ura est devenue comme ennayer un moment critique de l'année tout au moins dans l'esprit des paysans du Maghreb, avec le même jeûne suivi de la même bombance et les mêmes masques représentent les morts venus sur terre à la faveur du désordre cosmique à la charnière des deux cycles et porteurs de leur inépuisable fécondité.

Ailleurs, en Méditerranée chrétienne, les mêmes rites paysans nés de la même pensée, de la même conception du monde, ont entouré la période critique du début du printemps avec aussi les interdits alimentaires du Carême et l'apparition des mêmes masques entourés de la même gaieté obscène, symboles identiques des morts et de leur fécondité.

Le Mulud

Trois mois et dix jours séparent l-'a*sh*ura du Mulud, l'anniversaire de la naissance du Prophète Mohammed.

Cette fête est devenue chez tous les paysans de l'Afrique du Nord, une fête de l'enfantement, c'est-à-dire de la fécondité donnée par les morts, une fête des lampes dans la flamme desquelles viennent se manifester les âmes des

morts, faute de pouvoir dire, parce que les paysans ne l'expriment pas, une fête de l'incarnation.

A Blida, près d'Alger, une corporation particulière d'artisans, les ciriers, a gardé longtemps l'usage de fabriquer de véritables édifices de cire multicolore, délicates pièces montées plutôt que cierges, qui étaient gardées dans chaque famille jusqu'au Mulud suivant, en gage des naissances mâles à venir. Dans les sanctuaires des campagnes, les femmes allument les lampes rituelles de terre, formes rustiques de la même prière.

Par son essence même, la fête du Mulud a attiré et gardé bien des vieux rites paysans relatifs au printemps, aux épis verts et à la protection des enfants.

En Grande Kabylie, dès l'aube, les femmes préparent une sorte de bouillie de blé appelée « tahrirt », analogue à celle qui est préparée le premier jour du printemps, et ne manquent pas d'en offrir aux jeunes accouchées pauvres s'il s'en trouve dans le village. Ce geste et ce plat rappellent la première nourriture préparée par Lalla Fa*dh*ma Waliyet Ennebi — la nourrice du Prophète — qu'il ne faut pas confondre avec la fille du Prophète Lalla Fa*dh*ma. C'est elle en effet qui prépara cette bouillie pour son nourrisson et lui en donna un peu le jour de sa naissance.

En Kabylie, nous l'avons vu, printemps se dit « tafsut » qui désigne la saison de la formation des épis : un mot de la même racine, « tafsa », signifie « femme enceinte », ce qui illustre le passage logique dans la pensée populaire de certains rites du printemps aux rites de protection de l'enfance et leur passage à l'enfance exemplaire du Prophète à sa Nativité.

Les génies gardiens protecteurs de la maison ne sont pas oubliés ; dès l'aube du Mulud, la maîtresse de maison prend dans sa main gauche une lampe de terre allumée — celle-là même que les femmes déposent sur le tombeau des saints — et va visiter les objets domestiques en commençant par le foyer et finissant au seuil, passant par le métier à tisser et les jarres à conserver le grain, décrivant de droite à gauche une spirale qu'elle accompagne d'un refrain murmuré en un mélange d'arabe dialectal et de berbère :

« A ferhi, a ferhi qalbi
ass-a t-tame*gh*ra en-nnebi
ferhent lemluk degg-genni
erni*gh* ula-d-enkkini. »

Réjouis-toi, réjouis-toi mon cœur
aujourd'hui c'est la fête du Prophète
les anges se réjouissent au ciel
et j'ajoute, moi aussi.

En passant devant les objets familiers, les cruches à porter l'eau, les jarres à conserver le grain, les marmites et les plats, elle ajoute :

« Lhila yeccren anfa-s di-dumma a rrebbi
lhila w-ur-n-eccur eccar-is-id a rrebbi. »

L'objet qui est plein conserve-le ainsi, ô Dieu
L'objet qui n'est pas plein, remplis-le, ô Dieu

Ensuite elle pousse les « illiliwen » — les cris de joie modulés — comme le font les femmes pour annoncer au village la naissance d'un garçon ; les hommes tirent des coups de fusil comme ils le font aussi dans les mêmes circonstances et les enfants parcourent les rues en faisant partir des pétards « timuharaqiyin ».

Dans la région de Tagmunt 'azuz, le même refrain est chanté par les fillettes dans les rues, elles y ajoutent :

« A rebbi herz-iyi
ernu win i'azizen. »

Ô seigneur protège-moi
et protège celui qui m'est cher.

Dans la vallée de la Soummam, les paysans disent que le Prophète est né à quatre heures du matin. Il y aurait beaucoup à dire sur cette heure qui est, ou presque la mi-nuit vraie. Aussi le jour du Mulud se réveillent-ils à cette heure, les femmes poussent les « sliuliwen » (ailleurs « illiliwen ») et les hommes tirent des coups de fusil comme pour annoncer la naissance d'un garçon. Les enfants parcourent les rues tenant à la main de minces bougies de couleur allumées dites « ti*sh*ema'in » et chantent :

« Mulud, ya Mulud
Mulud n-ennabi
lalla Fatima yu*gh*-it Sid'ali
ferhi ferhi ya sa'adi
ass-a t-tame*gh*ra n-ennebi
ad-ferhent lmalayk
a-nernu ula d-nukni
illul elmulud t*sh*ebbah tikli
ezzhu fi lmädina
çelli wa'ali
ditarru ditarru
d-ebahri ne*gh* d-elwah*sh*a
d-elmulud igelulen
a-nefreh-yis a-nezzhu. »

Mulud ô Mulud
Mulud du Prophète
Notre-dame Fatima épouse Notre Seigneur Ali
Réjouis-toi, réjouis-toi ô mon âme
aujourd'hui c'est la fête du Prophète
les anges se réjouissent
et nous aussi.
Mulud est né, la marche est belle
on se réjouit à Médine
Priez pour lui
ditarru ditarru
le vent de la mer et les tempêtes
c'est Mulud qui est né
nous en sommes heureux, réjouissons-nous.

Le mot « ilul » désigne à la fois les dix premiers jours d'un mois lunaire et, sous une forme verbale, la naissance ou le début d'un mois. Chez les Ntifa, au Maroc, on dit à l'apparition du premier quartier *ilula wayur* : la lune voit, d'où le nom de talilt (pl. tilil) — naissance — usité chez les Touaregs pour nommer le mois [48]. Peut-être faut-il voir dans le refrain « !ditarru! » aujourd'hui considéré comme intraduisible par les paysans, une déformation d'un cri rituel :

48. E. Laoust : *Mots et choses berbères.*

« t-ttarew ! t-ttarew ! »
Elle a enfanté, elle a enfanté.

Dans l'ouest algérien les mêmes pratiques se retrouvent : visite des sanctuaires par les femmes en tenue de fête et parées, et par les enfants en habits neufs s'il se peut, les mains et les pieds rougis de henné. Chez les Bäni Hawa, le septième jour après la fête du Mulud, chaque famille égorge une ou plusieurs volailles comme c'est l'usage sept jours après une naissance. Mais là encore nous retrouvons la nuit de la fête les lampes allumées qui font des sanctuaires isolés dans la montagne les signes visibles de la présence des saints protecteurs et des génies gardiens, de ceux qui n'ont pas encore éveillé le regard d'un nouveau-né.

Lmihradj, la quinzième nuit de Sha'aban et le Partage du Destin

Dans l'état actuel de cette étude l'observance de cette fête semble particulière à l'ensemble de la Kabylie et aux Bäni Hawa sans qu'il me soit possible de dire si des rites et des coutumes analogues se retrouvent ou non dans d'autres régions d'Algérie.

Le premier jour de *Sh*a'aban ou, suivant certains musulmans, le dernier jour du mois de R*dj*äb qui le précède est marqué par l'anniversaire du « mihra*dj* », l'ascension du Prophète qui fut ravi au ciel une nuit et revint sur terre avant l'aube, selon ce qui est dit dans le Coran (XVII. 1)[49].

Mais c'est la quinzième nuit du mois de *Sh*a'aban qui est entourée de rites particuliers, chez les Bäni Hawa et en Grande Kabylie, surtout dans les villages maraboutiques.

Il s'agit de croyances et de pratiques relevant strictement de l'islam shi'ite. En effet, selon cette conception de l'islam, la quinzième nuit de *Sh*a'aban doit marquer la naissance du Mahdi (dans les croyances algériennes) ou de l'Imam Caché,

49. E. BLACHET : « Études sur l'histoire religieuse de l'Iran », *R.H.R.*, t. 40, 20[e] année, Paris, 1899, p. 222.

pour les shi'ites. En Iran, la nuit qui précède est appelée « sha-i-barat » — la nuit du destin. Cette nuit, sont inscrits les noms de ceux que l'Ange de la Mort viendra chercher sur terre et aussi les miséricordes accordées par Dieu aux vivants et aux morts. Toutes ces choses secrètes sont révélées par Dieu au Mahdi, né ou encore à naître cette nuit-là. Pendant deux jours, les esprits des morts viennent sur terre et peuvent recevoir les prières des vivants qu'ils transmettent à Dieu. En Iran, les gens pieux passent ces nuits saintes près des tombeaux ou récitent le Coran dans les sanctuaires des Imam après y avoir allumé des lampes [50].

Dans de nombreux villages maraboutiques de Grande Kabylie se déroulent les sacrifices collectifs dits « uzi'a » et la quinzième nuit de *Sh*a'aban porte le nom de « qsem lerzaq » — le Partage du Destin. « Lerzaq » étant pris ici dans le sens de fortune, chance ou hasard. Chaque famille dépose un plat de couscous près du tombeau de l'ancêtre ou du saint protecteur et l'offre aux pauvres, messagers de l'Invisible qui, déjà, s'y sont rassemblés. Des victimes sont égorgées aux frais du village en nombre souvent considérable. En 1952, le village de Tifrit n-ait el Ha*dj*, chez les At Fliq dans la région d'Azazga, égorgea ainsi vingt moutons. Les paysans de Kabylie Maritime font « swiqa », c'est-à-dire qu'ils achètent de la viande au marché qui se tient au jour le plus proche de l'incidence de la fête, pour le repas rituel du soir.

Il est bon de faire précéder et suivre cette date de quelques journées de jeûne. Les gens pieux jeûnent tout le mois, c'est-à-dire qu'ils ne prennent que le repas du soir.

Dans cette nuit privilégiée, disent les paysans kabyles, les anges inscrivent sur leurs tablettes le destin de chaque homme et la date de la mort de ceux que Dieu se propose de rappeler à lui pendant l'année.

En Grande Kabylie, chaque famille égorge une volaille qui est servie au repas du soir avec un couscous accompagné de légumes verts et chacun prend garde de ne pas laisser tomber sa cuiller en mangeant car c'est un présage de mort. Après le repas les femmes vont au sommet de la colline voisine et crient à pleins poumons :

50. B. Donaldson : *The Wild Rue*, p. 125.

« Aqsem lerzaq
qsem-a*gh* ay-nyelhan
rezq-agh d-fkiyi ayla-u. »

Ô partage de la fortune
donne-nous ce qui est bon (pour partage)
enrichis-nous et donne-moi...

Accompagnant chaque appel d'un vœu particulier. Ensuite elles vont mettre sur le toit leur longue ceinture de laine tressée tandis que les jeunes filles y déposent leur foulard de tête et les garçons leur calotte de laine. Au matin chacun va reprendre son bien et note comme des présages les signes qui l'entourent. Si un papillon s'est posé, c'est signe de bonheur : naissance d'un garçon pour la femme ou mariage pour la jeune fille car, nous l'avons vu, le papillon est le symbole de l'âme libérée et errante; le présage sera moins heureux si c'est une fourmi ou une abeille : annonce de la naissance d'une fille par exemple pour une femme enceinte — car ces animaux sont laborieux.

Les gens pieux, les femmes qui ont un vœu ardent à formuler vont passer la nuit près du tombeau d'un saint vénéré, protecteur de la région. Les songes obtenus pendant le sommeil, les signes recueillis au matin auront là encore une signification toute particulière.

Les Bäni Hawa observent six journées de jeûne : trois jours avant et deux jours après le 15 de *Sh*a'aban — qu'ils nomment rädjab ou re*dj*ma — ne prenant de repas que le soir.

Chez les Bäni Snus, le même jeûne est observé mais chaque repas du soir donne lieu à toute une suite de plats de circonstance. La veille de la fête la maîtresse de maison prépare de la galette et une sorte de gâteau cuit dans un plat de terre, fait avec de la semoule qu'elle sert avec de l'huile et du sucre, c'est « tibu'ajjin ».

Le jour même de « qsem lersaq », le repas du soir doit comprendre sept plats : « berkukes » (couscous), tiqarrazin (sorte de galette émiettée dans une sauce piquante), timqeteft (pâtes cuites avec des légumes), « afetheth » (pâte feuilletée frite à l'huile et servie avec du lait ou une soupe de légumes), « timeglält » (semoule cuite à l'eau et servie avec du beurre). Le septième plat est un plat de viande : « tahrirt ».

Le soir, les membres de la famille partagent « imensi

n-sebberen-i » — le dîner du fais-moi patienter — en sous-entendant, pendant le mois de jeûne du ramadan qui suit le mois de Sha'aban.

Dans certaines régions, comme à Tagmunt 'azuz en Grande Kabylie, « tasha'abant » a lieu à la fin du mois de Sha'aban et présente moins d'importance dans les croyances populaires que « qsem lerzaq ».

Là encore nous retrouvons une fête de l'islam shi'ite qui marque le début d'un cycle et a pu ainsi attirer à elle des rites paysans que nous avons trouvés ailleurs associés à l'ennayer, à l-'a*sh*ura ou au début du printemps : sacrifice de volailles, dépôt de gages sur le toit et examen des signes qui sont venus apporter la réponse de l'Invisible, légumes verts au repas du soir et départ des femmes à la rencontre de la Nuit du Destin, comme elles sont allées, le jour, à la rencontre du Printemps.

Dans tout l'Iran, la nuit de « qsam » est une nuit sacrée pour les paysans parce que cette nuit-là les anges attribuent à chacun son destin ; pour les gens pieux parce que cette nuit-là aussi le Prophète désigna pour imam Sidna 'Ali qui avait épousé sa fille, habitait près de lui et qu'il considérait comme son fils. Ce que les paysans kabyles pouvaient facilement comprendre puisqu'ils agissent ainsi lorsqu'ils ont des biens et pas d'héritier mâle.

Les traditions populaires que nous venons d'étudier, signes irréfutables de l'influence shi'ite en Algérie, méritent que les historiens reconsidèrent l'histoire de l'islam dans le nord de l'Afrique, abandonnant les textes pour écouter la voix des paysans.

Le jeûne de Ramadhan

Le mois de Rama*dh*an est le mois sacré par excellence des paysans du Maghreb. C'est le mois du jeûne obligatoire de l'islam qui est, en Afrique du Nord, la pratique orthodoxe la plus populaire et la mieux observée.

A la fin du mois de *Sh*a'aban a lieu une fête qui, parfois, comme nous l'avons vu pour Tagmunt 'azuz en Grande Kabylie, se confond avec « qsem lerzaq ». Dans toutes les autres régions d'Algérie, au soir du dernier jour de *Sh*a'aban,

chaque famille s'assemble, si elle le peut, autour d'un repas copieux en vue des jours de jeûne à venir. Ceux qui le peuvent font des provisions pour les repas nocturnes et les femmes lavent le linge « pour que Rama*dh*an les trouve propres ».

Dans les campagnes, les assemblées de villages ou de fractions sont averties du début du mois par des feux que chaque village répète et qui illuminent chaque crête, chaque sommet, transmettant aux paysans le signal de la zawya la plus proche ou du village maraboutique voisin. L'islam des campagnes ne se fie ni aux journaux, ni à la T.S.F., ni aux calendriers et veut que l'imperceptible croissant du premier jour de la lune soit vu par des hommes réputés pour leur piété. Dès ce moment, dans les villages de Kabylie, le crieur public « aberrah » annonce la nouvelle à travers les ruelles du village :

> « Azekka d-ram*dh*an a-t-trebhem. »
>
> *Demain c'est le Ramadan, qu'il vous profite.*

Pendant tout le mois, aucun être humain à partir d'une douzaine d'années ne pourra manger du lever au coucher du soleil ou, plus exactement, du moment où l'on peut distinguer un fil blanc d'un fil noir jusqu'au moment où cela est impossible. Si l'islam orthodoxe des villes connaît à cette règle des exceptions, la foi rigide des paysans les rejette.

Le premier repas est donc pris à la fin du crépuscule, le second repas a lieu vers minuit et porte le nom de « ashur », du mot arabe servant à désigner le dernier tiers de la nuit. Avant de dormir, chacun se lave la bouche avec de l'eau pure pour qu'il ne reste aucune particule alimentaire dont l'absorption provoquerait la rupture du jeûne, aussi, pour éviter la soif durant la journée. En se souhaitant le bonsoir, on ajoute :

> « Tamtunt di t'abbad-enne*gh*
> la'insar bwaman de*gg* mawn-ennegh. »
>
> *La galette levée dans notre ventre*
> *une source d'eau dans notre bouche.*

Les garçons jeûnent dès leur circoncision, les fillettes en général à partir de dix ans. Les enfants n'effectuent pas du

premier coup le mois de jeûne tout entier, mais s'entraînent progressivement, quelques jours chaque année pendant deux ou trois ans, avant de jeûner comme les adultes.

Lorsque pour la première fois un garçon ou une fillette va observer le jeûne de Rama*dh*an, la mère prépare une galette avec de la semoule et des œufs que l'enfant mangera le soir, à la rupture de ce premier jour de jeûne, sur le toit de la maison, afin d'être vu par tout le village. A la fin du premier mois de jeûne de l'enfant — surtout d'un garçon — la mère prépare des pains analogues à ceux qui accompagnent les rites de printemps dans certaines régions d'Algérie et fait cuire quarante œufs qu'elle envoie aux sœurs aînées de l'enfant, mariées dans d'autres villages, et aux voisins.

Les paysans de Grande Kabylie divisent le mois de Rama*dh*an en trois décans :

« ta 'a*sh*ret i'udiwen »
« ta'a*sh*ret iserdiyen »
« ta'a*sh*ret g-eg*h*yal »

— le décan des chevaux
— le décan des mulets
— le décan des ânes.

Les dix premiers jours du jeûne passent comme des chevaux au galop, les dix suivants vont moins vite et les dix derniers se traînent comme des ânes chargés.

Dans les villages de la région des At Iraten, des « ideballen », ou musiciens ambulants, passent dans les rues en jouant de la flûte et du tambour et chantent devant chaque porte :

« llin tabburt
awi-n tametunt »

Ouvre la porte
et donne-nous du pain (levé).

Cette quête comminatoire organisée parfois par les adolescents du village annonce l'heure du dernier repas de la nuit tout au long de ce mois de jeûne.

La quinzième nuit du mois de Rama*dh*an est une fête des

*th*olba, des élèves coraniques et des zawya. Chez les Bäni Hawa, cette nuit est dite « lilt es-swiqa » — la nuit du marché — parce que les paysans mangent de la viande au repas du soir de cette mi-Carême, qui doit être plus abondant que les autres. Les enfants vont de maison en maison quêter des œufs et de la viande qu'ils partagent avec leurs maîtres d'école coranique.

En Grande Kabylie, les *th*olba vont dans les villages voisins de leur école, chantant de pieuses rengaines qui ne varient que par l'invocation finale à un saint chaque fois différent. Ils présentent devant chaque maison les planchettes qui leur servent d'ardoises, ornées de versets du Coran habilement calligraphiés par leur maître et rehaussés d'arabesques. Dans certains villages cette quête porte le nom de « tzwiqt » — le dessin — elle peut avoir lieu la vingtième nuit du mois de Rama*dh*an.

Voici par exemple ce que chantent les élèves de la zawya de Sidi Mhand n-ait u malek chez les At Idjer dix jours avant l-'id, soit le vingtième jour du mois de Rama*dh*an :

« Tamellält tamellält i-tezwiqt
akkuni men rrebi
di tegunit t-nediq
di l-'anaya n-*Shäikh* çediq. »

Un œuf, un œuf pour le dessin
et aussi pour Dieu
dans un moment de détresse
(nous vaudra) la protection du Cheikh çediq.

Les vingt et unième, vingt-sixième et vingt-septième jours de ce mois sont consacrés à la visite des cimetières et aux pèlerinages aux tombeaux des saints. La vingt-septième nuit a une importance toute particulière en Algérie ; elle est considérée par les citadins des grandes villes, par les paysans du Zakkar de l'Ouest algérien comme « lilt l-qadri » — la nuit du destin — et constitue le doublet citadin de « qsem lerzaq ». Il est vrai que cette croyance s'appuie sur des versets du Coran (Coran XCVII et XLIV, 2-3).

En Kabylie, c'est une nuit plus particulièrement consacrée aux morts et aux saints. Les femmes, surtout les plus âgées, vont passer la journée dans les sanctuaires et y atten-

dent la nuit. Les plus jeunes s'installent sur le pas de la porte ou se font des visites, elles mettent leurs meilleurs vêtements mais sans peintures de visage et souvent sans bijoux. La plupart des villages font des sacrifices collectifs de bœufs « time*sh*ret ou uzi'a » et les Assemblées consacrent à l'achat des victimes l'argent d'une caisse spéciale alimentée par les chefs de famille à chaque événement heureux, naissance et circoncision : cette caisse est dite « elfurruh » d'une racine « F.R.H. », heureux.

Dans toute l'Algérie, les gens pieux observent plus scrupuleusement encore leurs obligations religieuses et passent la journée à lire le Coran. Les gens moins instruits ne sortent pas de chez eux car les génies emprisonnés par Dieu la quinzième nuit de *Sh*a'aban sont délivrés la vingt-septième nuit de Rama*dh*an. Dans le Zakkar et dans l'Ouarsenis, on met aux enfants un peu de goudron sur le gros orteil pour écarter les mauvais génies.

Les traditions populaires disent que ceux qui ont le cœur pur verront dans la nuit le ciel s'ouvrir et pourront à ce moment formuler des vœux qui seront sûrement exaucés.

Le mois de Rama*dh*an est donc un résumé de l'année, comme l'année il s'ouvre par deux portes sur le monde invisible, l'une par où les âmes des morts quittent la terre et l'autre par où elles reviennent dans la cité des hommes.

La petite Fête « 'id essghir » ou « 'id tamezhzhyant »

La fête qui clôt le jeûne du Rama*dh*an est l'une des plus populaires de l'islam maghrébin, aussi s'est-elle enrichie de rites prélevés sur les anciennes fêtes saisonnières. A la fin du jeûne, les Kabyles disent : « iffuk Rama*dh*an yegar-y a*gh* ed-te*gh*zi l'-'amer » — Rama*dh*an s'en va pour que nous reste la santé.

Dans toutes les régions étudiées, le fait essentiel est l'offrande faite aux pauvres au nom des vivants et des morts, offrande faite en céréales. Sans doute, dans l'année solaire, cette coutume trouvait sa place après les moissons, lorsque est prélevée la part de Dieu, avant que le grain ne soit enfermé dans les jarres et les greniers souterrains. Chez les Bäni 'ammer de la vallée de la Soummam, les pauvres reçoi-

reçoivent leur part sur l'aire à battre, indifféremment à la fin des moissons, pour l-'a*sh*ura ou le dernier jour de Rama*dh*an. La mesure de céréales qui leur est donnée porte le nom de « lfe*th*ra ». Le souvenir de la fin des moissons persiste dans un dicton des At Yenni : la « fe*th*ra » est la Porte de l'Année.

Dans toute l'Algérie, il est louable de manger la nuit qui précède la fête comme si le jeûne devait se poursuivre le lendemain. La dernière nuit, d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord, des feux s'allument et se répondent de crête en crête annonçant la fin du jeûne.

En Grande Kabylie, le jour même de la fête, avant le lever du soleil, les femmes vont sur les tombes dans les cimetières pour offrir aux mendiants venus nombreux, du café noir et des beignets. Dans toutes les campagnes, la femme la plus âgée de la maison distribue « lfe*th*ra », l'aumône faite aux pauvres au nom des vivants et des morts. Dans l'Ouest algérien, cette offrande est mesurée à la main, en jointées, d'orge et de blé mélangés, à raison de quatre à chacun des membres de la famille qui, ensuite, les distribue en aumônes. En Kabylie il existe une mesure spéciale dite « mudd ennebi » — la mesure de Dieu — d'une contenance d'un quart de décalitre environ — approximativement 2,3 kg de céréales (à la balance empruntée d'un épicier intrigué mais réprobateur : « on ne mesure pas deux fois la part des pauvres »). Généralement, c'est un récipient en bois d'olivier ou de frêne que possède dans le village une famille déterminée, souvent la famille de l'ancêtre fondateur, celle qui est chargée de l'ouverture des labours. Dans les villes, ces mesures sont en cuivre, ornées de versets du Coran ciselés ; autrefois, avant d'être vendues comme cache-pots chez les antiquaires, elles servaient à mesurer la part des pauvres à la fin du jeûne du Rama*dh*an.

Cette part est en Kabylie d'une mesure pour chacun des membres de la famille qui ont suivi le jeûne. La vieille maîtresse de maison verse chaque part, une à une, dans un sac prononçant ses souhaits : pour un homme elle dit par exemple « *atan taggi (nom) ad-yezzeghzef rebbi di l-'amer-is, adig rebbi m-kull seggwas a-t-id-yetsaf s-lehna-is ad-as yeqbel Rebbi ramdhan-is* » : « que Dieu prolonge sa vie, que cette offrande soit agréée par Dieu pour son jeûne » ; pour une femme : « *at-*

ishebbah Rebbi ad-yekk-s Rebbi deg-yir shshi*fa d-yir tikli as yeqbel Rebbi Ramdhan-is, ad-ig Rebbi mkul-useggwas at-id yaf be-*kheir » : « que Dieu l'embellisse, lui ôte son mauvais caractère et aussi sa mauvaise conduite, et tienne compte de cette offrande pour son jeûne ; que Dieu fasse que toute l'année (cette offrande) soit pour son bien ». Une mesure est ensuite versée pour les enfants qui ne peuvent encore jeûner : « pour la longueur de leur vie jusqu'à ce qu'ils jeûnent » : « *s-teghzi l-'amer ennsen am ass-a d-nitni* zhzhumen ». Elle mesure ensuite une part ou deux pour les morts afin que l'offrande faite en leur nom ajoute à leurs mérites. Puisant le grain dans les « ikufan », elle récite les noms de tous ceux dont elle se souvient, ses compagnons de jeunesse, ses parents, les petits-enfants morts au printemps, les yeux creux, le ventre ballonné de baies sauvages et de famine, tous ceux qui l'ont précédée dans le cimetière du village et dont les stèles veillent sur les champs cultivés : elle dit alors : « a-sen-t yewzen rebbi » — que Dieu leur pèse (cette offrande).

Toute la maisonnée rassemblée répond à la vieille femme lorsqu'elle verse une part en son nom : « *s-teghzi l-'amer-im, ad-ig Rebbi ula d-kemini m-kull useggwass ad-*agh *tetsek tilid* » ; « que ta vie soit prolongée et que tu puisses ainsi mesurer tous les ans (notre offrande) ».

Puis la vieille femme mélange dans une outre les céréales ainsi mesurées au nom des membres de la famille, vivants ou morts ; elle met de côté la part du Prophète qui a été mesurée la première au nom du plus vieil homme de la maison, elle est donnée au maître de l'école coranique, au *shaïkh* de la zawya voisine, ou à défaut, au chef du village. La part mesurée au nom des enfants en bas âge est donnée à la « qibla » qui a coupé leur cordon ombilical.

Répartie à l'aube, la « fe*th*ra » est distribuée tout au long de la journée aux pauvres qui se présentent devant le seuil de la maison : d'abord les pauvres du village connus de la famille, puis les passants, les inconnus, les messagers de l'Invisible. Dans l'Ouest algérien, chaque mendiant reçoit de plus une « çadaqa » — une offrande — de pain, de figues sèches ou de dattes : offrande funéraire analogue à celle que les femmes de Grande Kabylie distribuent à l'aube, sur les tombes.

Le soir, il ne doit pas rester un seul grain de la part due

aux pauvres par les vivants et les morts, car ce serait un péché grave.

Les femmes en deuil ou celles qui n'ont pas d'enfants reçoivent une « fe*th*ra » qu'elles peuvent vendre, et dont le prix sert à acheter une volaille avec laquelle elles accomplissent les rites du sacrifice d'expulsion « asfel ». L'argent obtenu par la vente de la « fe*th*ra » est un lien puissant et les œufs ou les victimes sacrificielles qu'il permet d'acheter sont, plus que d'autres, capables de guérir des maladies ou de faire disparaître la stérilité.

Pendant les trois jours que dure la fête, paysans ou citadins se font des visites et s'offrent des pâtisseries : les enfants font leurs visites le matin, étrennant des vêtements neufs, ils reçoivent en cadeau des jouets ou de petits vases en terre contenant des œufs durs ou des gâteaux. Les gens plus âgés font leurs visites le soir.

Il est à noter que les jouets de terre offerts aux enfants ont aussi dans une certaine mesure un caractère funéraire. Dans bien des villes d'Algérie et de Tunisie, les enfants reçoivent de petits vases de terre le jour de l-'a*sh*ura ; en Tunisie, ces cadeaux sont réservés aux orphelins qui remplissent d'eau les petites cruches de terre qu'on leur a données ce jour-là et vont les déposer sur la tombe de leurs parents.

En Kabylie, le dernier jour de Rama*dh*an est un jour de marché, les villageois aisés se cotisent pour acheter des veaux et des bœufs qu'ils font abattre et dépecer par des bouchers. En Grande Kabylie, la sage-femme accomplit les rites de « tukksa n-tu*sh*erka » — l'enlèvement de l'association — sur les garçons non circoncis et les fillettes impubères, rites que nous avons décrits en étudiant l'aire à battre.

Dans la vallée de la Soummam, chez les Bäni 'ammer les pauvres reçoivent leur part indifféremment, sur l'aire à battre, au moment de l-'a*sh*ura ou de l-'id tame*zhzhy*ant.

La mesure de céréales qui leur est donnée lorsqu'ils viennent la demander porte le nom de « l-fe*th*ra ».

L'offrande faite à Dieu par les pauvres est la Porte de l'Année. N'est-ce pas dire que la moisson, offrande de la vie du champ, est la Porte de l'Année, et la mort — d-anebdu — un commencement ?

La Grande Fête « a'id el kebir » ou « a'id tamoqqrant »

Aux termes de l'islam orthodoxe, l'essentiel de cette fête est l'immolation d'un agneau en commémoration du sacrifice accompli par le prophète Sidna Brahim el-Khellil — Abraham. L'épithète *kh*allil, l'Ami (sous-entendu de Dieu), n'est employé dans l'islam que pour Abraham. Dans la pensée populaire, dans les traditions, il est synonyme d'Abraham et peut être devenu le nom de familles dont la venue est bien antérieure à l'islam. Peut-être des familles de sacrificateurs dont nous verrons plus loin l'importance. Signalons l'existence en Kabylie d'une tribu de potiers, les Aït *Kh*ellili — la poterie, d'une facture très particulière, est vendue par les hommes qui la colportent de village en village.

L'importance de ce sacrifice de rachat qui, dans l'islam populaire, consacre le jeûne de Rama*dh*an, en accroît l'unité. Mais à travers bien des coutumes régionales nous retrouvons un autre facteur d'unité : la très ancienne tradition méditerranéenne de l'agneau pascal.

Si l'automne a les sacrifices de bœufs qui renouvellent les liens de la cité, le printemps a l'agneau pascal qui, après l'exil de l'hiver, marque le retour des hommes et la reprise de la vie collective de la « *kh*aruba » — la grande famille — autour du foyer commun.

Certaines régions de Kabylie comme celle des Iflissen ont conservé longtemps la tradition des sacrifices du printemps connus jusqu'en 1954 sous le nom de « tihuliyin » — les brebis — mais partout ailleurs la forte tradition du sacrifice orthodoxe de la Grande Fête est devenue le thème central autour duquel se sont cristallisés les vieux rites.

Trois jours avant la fête, a lieu un marché « sw̆iga » ou taswiq où les paysans vont acheter de la viande et, si la saison le permet, des légumes verts. La nuit de ce jour de marché, la famille partage un couscous accompagné de viande. Le lendemain, veille de la fête, est dit « arafat » ; ce jour commémore, aux dires de l'islam orthodoxe, l'arrivée de l'Arche de Noé (sfina n-Sidna Nuh) sur le Mont 'arafat. C'est un jour chômé pendant lequel les enfants font partir des pétards et les grandes personnes terminent les derniers préparatifs de la fête.

Ce jour-là les jeunes filles âgées de plus de quinze ans vont

avec leurs mères à la fontaine et se lavent, nues avec du savon et de l'eau à laquelle la mère ou la qibla a mélangé du sel, du sucre, du beurre, du miel, du henné et, chez les At Yenni, de l'eau prise à la fontaine sacrée du *Shäikh* en-Tensaut — le Saint protecteur de la région. L'eau est soigneusement recueillie et le père la disperse à un carrefour ou sur la place d'un marché afin que des prétendants, nombreux, viennent lui demander sa fille. Elles iront le lendemain du sacrifice en pèlerinage au tombeau du *Shäikh* en-Tensaut lui promettre un don si elles venaient à se marier dans l'année; sinon, elles répéteront le même rite chaque année. Là encore, il s'agit de dissoudre par une lotion magique la « *dj*enaba » — la force invisible mauvaise qui empêche les jeunes filles de se marier.

Dans la région de Tacheta et de Zouggara, les jeunes filles se rassemblent la nuit et vont de maison en maison faire une quête comminatoire que nous avons étudiée avec le rituel des labours auquel cette coutume se rattache, avec le but avoué d'écarter la stérilité.

Le jour de « taswiq » également, le mouton est marqué au henné sur le front.

Chez les At Yenni, ce jour est également choisi par la qibla pour faire « tusherka ».

La veille de la fête est dite « truya ». Ce jour-là, les hommes vont au marché, s'ils n'y sont pas allés la veille. Les femmes vont en pèlerinage à Si Abrares, près de Tensaut, d'où elles reviennent vers le milieu du jour. Les enfants, dès qu'ils peuvent se tenir sur leurs jambes, vont à leur premier marché, accompagnés par leur père.

La qibla leur a suspendu au cou une série d'objets destinés à les protéger du mauvais œil : miroir, épines, fer, aiguille. Dans sa poche la grand-mère paternelle a glissé une pièce (d'argent si elle en a) et le père lui a passé un poignard en bandoulière.

Les femmes de la maison ont préparé, à son choix, « aheddur » ou « sfendj ».

Le matin du départ pour le marché, le père ou le frère aîné porte le panier où ont été disposés les gâteaux. L'enfant se met en route — souvent porté par son père — accompagné jusqu'à la djema'a — lieu où se tient toute l'Assemblée — généralement situé à la sortie du village (pour accueillir les

étrangers), par sa mère qui porte une lampe allumée et par les femmes de la *kh*aruba qui poussent des « illiliwen » — les cris de joie. Le long du chemin, le père puisera dans le panier et fera faire par son fils des offrandes aux lieux saints habités par les Génies gardiens et les Saints protecteurs.

Les amis rencontrés en cours de route diront les habituelles formules de bénédiction, qu'ils accompagneront d'un cadeau.

Arrivé au marché, le père achètera à son fils une tête de bœuf, afin qu'il devienne la tête du village — quelquefois la part qui revient à l'enfant lorsqu'il est présenté pour la première fois à l-uzi'a du village.

De retour à la maison, la qibla fera « asfel » — le rite d'expulsion — avec la tête achetée au marché et le père renouvellera le geste accompli pour ennayer en coupant quatre mèches de cheveux autour de la tête de son fils.

C'est un rite de passage important qui a pour but de donner à l'enfant la place qu'il occupera, adulte, dans la Cité et aussi de le faire échapper aux périls nombreux de l'enfance en lui donnant prématurément cette consécration d'homme.

La *victime du sacrifice* porte le nom de « dehaya » chez les arabophones de l'Ouest algérien, « adahi » en Grande Kabylie, d'une racine « H.Y. » vivre, ces deux termes étant dérivés du mot arabe « tahiya » signifiant salut, bénédiction. Le mot « äyat » est aussi employé chez les berbérophones de l'Ouest algérien, il semble venir du mot arabe « 'ayad » qui désigne le mouton égorgé pour l-'a'id, pour la fête du sacrifice.

D'une façon générale, dans toute l'Algérie et sans doute dans tout le Maghreb, la victime a été achetée deux ou trois mois avant le sacrifice, choisie au marché avec grand soin par le chef de famille. Les moins fortunés achètent un bouc ou un chevreau, les autres se conforment aux prescriptions de l'islam populaire et préfèrent un mouton blanc, à l'œil entouré d'un cercle noir ou à défaut à tête noire.

Chez les At Yenni, le mouton choisi, outre qu'il doit avoir l'œil cerclé de noir ou la tête noire, doit avoir une queue qui, tendue, touche le genou des membres postérieurs.

En Kabylie, d'une façon générale, ceux qui ne sont pas assez riches achètent un bouc, un chevreau ou un agneau. Ceux qui, au contraire, ont de la fortune vont acheter un mouton qui sera égorgé le jour de la fête et un agneau qui

sera réservé pour la fête suivante. Mais, disent les paysans, immoler sept victimes le même jour, c'est se mettre à l'abri de l'enfer.

Tous les jours, les enfants de la maison conduisent le bélier du sacrifice paître l'herbe la plus verte, pour qu'il engraisse à souhait. Il est entravé près de la maison, sinon à l'abri dans la maison elle-même et les membres de la famille lui offrent un peu de nourriture partagée en commun, car selon un proverbe kabyle

« ikerri ur itett-ara lehsan. »

Le bélier n'oublie pas le bien (qu'on lui a fait).

Les paysans de Tagmunt 'azuz disent que le mouton acheté pour l'a'id est instruit par Dieu du jour de la mort de qui l'achète, mais non doué de parole, il ne peut pas le révéler : explication populaire des présages que l'on peut tirer de l'examen du sang répandu et de l'omoplate de la victime de l'-a'id.

Quinze jours avant le sacrifice, le sang du bélier ne doit couler sous aucun prétexte : il est consacré et ne pourrait être égorgé si son sang venait à être répandu.

Des rites de purification ont lieu trois jours avant le sacrifice. En Kabylie, le mouton est marqué au henné sur le front. Puis, ses cornes sont entourées d'une bandelette ou tresse de laine, allant d'une corne à l'autre, en forme de 8, rouge dans la région de Ténès, blanche chez les Bäni Hawa. Ce signe de consécration nous ramène aussi à un très ancien passé illustré par bien des bas-reliefs venus de toutes les civilisations méditerranéennes. Les hommes et les femmes enduisent de henné leurs mains comme pour toutes les fêtes, les femmes en teignent également leurs pieds.

Le jour du sacrifice porte en Kabylie le nom de « thagga ». Il semble plus facile de trouver l'origine de ce mot dans l'hébreu « hag », fête, sacrifice, ou dans l'hébreu talmudique « haga » qui désigne toute fête non juive[51] que dans la racine arabe « H *DJ* » qui désigne le pèlerinage à La Mecque.

51. Reuben AVINOAM (GROSSMANN) : *Compendious Hebrew-English Dict.*, p. 108.

Cette racine arabe a du reste été empruntée par le kabyle et sert à désigner sous cette forme le pèlerinage à La Mecque et ceux qui y sont allés. Dans tout le Sahara algérien la fête du sacrifice porte le nom de Tafaska revenant ainsi avec le très ancien passé méditerranéen. La racine hébraïque PÇH — franchir, passer — rappelle l'accès à un cycle nouveau.

Le mouton de ce jour-là doit sortir, ne serait-ce qu'une heure, et cette sortie porte le nom de « adahi ». Au village d'Aït Larba'a., chez les At Yenni, les enfants promènent les moutons sur les tombes du cimetière voisin sur lesquelles ils broutent une herbe rare et quelques chardons, peut-être en communion avec le monde d'En-bas.

Avant le sacrifice se déroulent des rites qui ont pour but de resserrer les liens familiaux.

Dans l'Ouest algérien, la femme la plus âgée de la maison a distribué pour la Petite Fête qui marque la fin du jeûne, la « çadaqa » — offrande d'une jointée d'orge à chacun des membres vivants de la famille — et la « *çth*ila » — offrande de pain et de figues sèches. Après la prière du matin, cette offrande est distribuée une fois de plus, au nom des vivants et des morts, aux pauvres qui viennent se présenter devant la porte de la maison. Hommes et femmes se purifient en pratiquant les grandes ablutions de l'islam orthodoxe et revêtent leurs plus beaux habits.

Partout, dans chaque famille, les hommes les plus âgés réconcilient ceux des membres de la famille que sépare quelque malentendu. Les familles aisées échangent entre elles des plats de couscous que les hommes partagent sur place en signe d'alliance.

Vers midi a lieu la prière du « *dh*ohor » : tous les hommes se réunissent à la mosquée ou à défaut au cimetière du village et y font une prière de cinq « rekka'a » — cinq prosternations — (au lieu des quatre habituelles) après laquelle chacun donne son offrande à l'imam qui a dirigé la prière et lu un prône ou « *kh*otba » rappelant le sacrifice d'Abraham.

En Kabylie, la grande prière a lieu ce jour-là vers huit heures du matin. Dès la fin de l'office religieux, les participants se précipitent sur l'imam qui a dirigé la prière et essaient d'embrasser son turban : le premier arrivé est assuré d'une année heureuse.

Dans chaque famille d'une façon générale, c'est le maître de maison qui doit accomplir le sacrifice. Il lie les pattes de la victime, la met à genoux sur les antérieurs, tournée à l'est. Le couteau à la main, il prononce trois fois la formule rituelle de l'islam orthodoxe qui précède tout sacrifice « *Bismillahi allahu akbar Kabir* », puis il égorge la victime et la délie rapidement afin de l'offrir libre et consentante.

L'homme le plus âgé dépèce l'animal et le tranche en deux moitiés, séparant l'avant-train de l'arrière-train. Les poumons sont aussitôt donnés aux pauvres qui rôdent autour de la maison.

Dans l'Ouest algérien, la partie arrière de l'animal est sacrifiée et mise à sécher au soleil pour devenir « le*kh*lia », la viande conservée qui est consommée au moment de l-'a*sh*ura. En Grande Kabylie, la même partie de l'animal « tara*thth*iwt » est gardée pour être consommée la veille de la prochaine fête de l-'aid, avec la même idée de « conserver » la famille d'un cycle à l'autre, ou d'une fête à l'autre tout au long de l'année. Pour des raisons assez obscures, seules les vieilles gens, en Grande Kabylie, mangent de cette viande séchée car ils ont le cœur pur, les jeunes craignent s'ils en mangeaient d'être démasqués s'ils venaient à mentir ou à commettre une faute.

Chez les At Yenni, le père ou le frère aîné fait manger aux enfants le rognon coupé en sept morceaux, cru, qu'il dépose sur le gros orteil de son pied droit nu. Il appelle les enfants comme on appelle des chats : « Mmu*sh*, Mmu*sh*, Mmu*sh* ! »

Les enfants arrivent à quatre pattes et mangent comme des petits chats les morceaux de viande crue qui leur sont ainsi présentés. Deux raisons m'ont été données : affermir l'autorité du frère aîné — dda — et donner aux enfants de la maisonnée la résistance physique des petits chats.

Le surlendemain, le maître de maison doit tailler ce qui reste de la viande, les épaules, les côtelettes et les gigots. Le repas de midi comprend un couscous avec des légumes et « ti*gh*unam », les gigots bouillis. Le soir, les côtelettes et le reste de la carcasse sont mis à cuire dans un peu d'eau pour faire une soupe à la viande, très concentrée et très épicée : « *sh*wa ». Enfin, différentes parties du squelette possèdent des vertus diverses, ainsi : « ur-ilaq ara », il est interdit

de porter les dents sur la mâchoire inférieure du mouton car cela attire la famine : la mâchoire inférieure est souvent jetée dans les champs loin de la maison. Il ne faut pas non plus marcher sur les cornes de la victime car elles pourraient, au Jour du Jugement, ressortir sur la tête de qui les aurait foulées.

La première grosse vertèbre cervicale « ig*h*es n-tezli » est accrochée au-dessus de la porte de la maison ou sert à faire un remède qui, pris en fumigation ou en friction, guérira « *sh*äik*h* Mes*h*ir » — les oreillons et leurs séquelles ganglionnaires.

L'omoplate droite est dite « tag*h*rut n-ta'ashurt », la plus vieille femme de la maison l'ôte, la débarrasse de sa viande, la dépose sur le toit, une nuit, pour l'exposer aux étoiles et la conserve jusqu'à l'année suivante dans la maison, à moins qu'elle ne serve de support à des amulettes.

Il ne faut pas mordre dedans en mangeant la viande, car la récolte de l'année à venir y est inscrite.

Dans la région d'Azazga et tout particulièrement chez les I'akkuren, le chef de famille enveloppe un instant dans la peau sanglante du mouton le dernier-né, garçon ou fille, comme pour affirmer son entrée dans la famille. Partout ailleurs la laine de la toison sert à tisser le premier burnous des petits garçons.

La peau de la victime de l'-a'id est le symbole de l'alliance contractée par la famille entière avec l'Invisible ; elle est toujours mise en relation avec des idées de protection et de fécondité. Elle sera préparée par la maîtresse de maison, placée dans une jarre hermétiquement bouchée avec de la farine, de l'eau et du sel. Si c'est une peau de mouton, elle peut devenir le support du moulin de pierre et recueille la farine, elle peut servir aussi à faire une outre à farine ou à céréales « ahedduf » et les bijoutiers des At Yenni emploient la peau des victimes consacrées de l'-a'id pour confectionner les petits soufflets de leur forge. Sans entrer dans le détail du symbolisme compliqué de la forge dans le nord de l'Afrique, il faut indiquer au passage que le soufflet est associé aux représentations de l'aspect mâle de la fécondité. Si la victime de l'-a'id est un bouc, sa peau deviendra une outre pour le transport de l'eau ou égide — tablier ou vêtement d'épaule —, restant associé au même

contexte de fécondité et de protection venues de l'Invisible.

Les cornes sont gardées pour soigner certaines maladies dont le « froid » est la cause, comme les oreillons. Dans ce cas, l'une des cornes est mise à chauffer et l'on en tamponne rapidement l'endroit malade. La peau servira à confectionner une outre pour l'eau, ou un tablier si un bouc a été sacrifié, un siège ou le support du moulin de pierre si c'est une peau de mouton.

Le *processus caudatus* — « rbib » — est donné à un *th*aleb qui s'en servira pour écrire des amulettes contre les maladies du foie. Cet organe est dit « rbib » car il est attaché au foie comme l'enfant d'une veuve que l'on épouse enceinte.

La vésicule biliaire est employée par les *th*olba pour guérir les maux d'yeux ; il suffit de la faire griller, d'en recueillir la sécrétion et d'en frotter les yeux malades ou suspendue au-dessus de la porte protégeant « grâce à son amertume » l'entrée de la maison contre le mauvais œil.

Le sacrifice du mouton est avec le jeûne du Ramadan une prescription très observée de l'islam orthodoxe. Cependant au-delà de ce contexte religieux, il reste l'agneau pascal qui persiste dans tout le monde méditerranéen, l'agneau dont le sang teint le linteau de la porte.

Par bien des aspects, il rappelle les sacrifices de Printemps — « tihuliyin » — que font par exemple les Iflissen, et le sacrifice accompli dans chaque famille, au moment du renouveau, lorsque la vie domestique quitte les foyers conjugaux pour se dérouler autour du foyer commun à toute la *kh*aruba — creusé dans un angle de la cour près de la maison du père.

En Grande Kabylie, le chef de famille n'accomplit le sacrifice que dans les familles maraboutiques. Partout ailleurs cette tâche considérée comme peu honorable est confiée à des bouchers-sacrificateurs.

Vers onze heures, les bouchers ambulants viennent offrir leurs services aux chefs de famille : le tarif allait de 150 à 200 F en 1952. Le travail du boucher comprend l'égorgement de l'animal, le dépeçage et la préparation des différents morceaux. Le mouton est lié, jeté à terre la tête vers l'est, devant le maître et la maîtresse de maison : dans sa bouche a été enfoncé un nouet contenant du sel. L'« am*gh*ar » tend son couteau au boucher en disant :

« A-ukila*gh* aken
iukel Sidna Yibrahim l-*kh*ellil »

Je te donne procuration
comme Sidna Ibrahim l'Ami (de Dieu) l'a fait.

Le boucher prend le couteau, égorge l'animal en prononçant une formule rituelle particulière.

« Akk igellel Rebbi am akken iqebbel
ti*kh*si n-Sidna Yibrahim
thagga-inu, aksum win ib*gh*an icc-it. »

Que Dieu reçoive (ce sacrifice) comme il a accepté
la brebis de Sidna Ibrahim
le sacrifice est pour nous, la viande à qui voudra la manger.

Ou une autre, plus générale :

« Bismillah allahu akbar
tswab gi-'aggalen
aksum win ib*gh*an icc-it. »

Au nom de Dieu très haut
le mérite pour les gens de la famille
la viande à qui voudra la manger.

Aussitôt après, il rend le couteau au maître de maison en disant :

« Ri*gh*-ak laukal-a. »

Je te rends cette procuration.

Cette cérémonie et l'intervention d'un boucher ne se trouvent que dans les confédérations des Aït Aisi et des At Iraten : les villages des contreforts du Djurdjura et du Djurdjura. Ailleurs, les paysans considèrent qu'un chef de famille peut sans déchoir égorger la victime sacrificielle prescrite par le Coran. Même dans les régions où il est mal vu d'égorger un animal, les familles maraboutiques le font par souci de respecter l'orthodoxie musulmane. Cependant le souvenir du refus de Koçeila devant son vainqueur arabe Oqba ben Na'afi ne doit pas être oublié.

Chez les At Mengellät, la maîtresse de maison prend le sang avec sa main droite et en oint les montants et le linteau de la porte. Elle pétrira de la bouse de vache dans le reste du sang pour en faire un remède qui, pris en fumigations, est considéré comme souverain tant pour les hommes que pour le bétail et tout particulièrement contre le gonflement de l'abdomen chez les animaux.

Dès que le sang commence à se coaguler, les gens âgés de la famille vont tirer de son aspect des pronostics pour l'année à venir. En effet, il forme en coulant des bulles de plus en plus épaisses qui, en crevant, laissent des trous : autant de trous, autant de silos pour les céréales, disent les paysans.

Le mouton est ensuite dépecé, la carcasse est suspendue à un arbre à l'intérieur de la maison ou dans la cour et le maître de maison pourra venir y tailler les morceaux nécessaires aux offrandes et aux repas de la journée, à moins qu'il n'ait chargé le boucher de le faire au préalable.

Le repas de midi du jour du sacrifice comprend en général un couscous accompagné de viande achetée au marché l'avant-veille.

Ce n'est qu'au repas du soir que la famille va manger « buzelluf » la tête et les quatre pieds grillés sur un feu de braises — symbole de la victime entière.

La nuit de l'-a'id a lieu le premier repas qui comprend la tête grillée et les abats : le gras double ou « 'asban » préparé en boulettes est servi avec des pois chiches et du piment ; le foie est également servi ce jour-là mais il ne peut être mangé grillé sauf par quelques rares familles de la région, donc ce n'est pas l'un des interdits. Dans l'Ouest algérien, le foie est mangé avec le cœur et le reste de la viande, au cours des repas du troisième jour après l'incidence du sacrifice.

A Tagmunt 'azuz, les paysans ne consomment guère au repas du premier soir que « buzelluf » et « *sh*wa » la viande cuite en consommé, le reste est conservé pour les invités de marque ou pour ta'a*sh*urt, d'où le dicton :

« A*sh*edluh i-inebgawen
fafwa*thth* i-i'attaren
abdan i-i*sh*erdiwen
abuzelluf g-i'aggalen.

La bonne viande aux invités
les tripes aux colporteurs
la peau aux isherdiwen (qui sont corroyeurs et tanneurs)
la tête et les pieds pour la famille.

Chez les Bäni Hawa et dans la région de Tizi Ouzou en Grande Kabylie, les jeunes filles mangent l'œil grillé du mouton pour acquérir un sens artistique dans le tissage ou dans la décoration des poteries.

La langue est donnée aux petits garçons pour les rendre éloquents ; c'est un signe d'estime que de la donner à un hôte ou à un parent : cette signification s'étend aux oreilles, symbole de l'intelligence.

Dans les familles qui ont la tête pour interdit, seuls seront consommés les quatre pieds, la tête sera donnée aux pauvres. Le lendemain à midi, les tripes « turin » sont consommées en famille chez les At Yenni. Ailleurs, chez les Aït Duala, les paysans en envoient des plats à la djema'a, lieu de passage des voyageurs...

Le soir du même jour on fait griller des tranches de viande sur de la braise : akana. La maîtresse de maison coupe le foie et en fait griller une partie qu'elle ira déposer sur les tombes avec du pain levé, c'est a*gh*rum i at-la*kh*ert : le pain des gens de l'Autre (vie).

Ce geste est un contrat, un rappel de l'alliance qui unit la famille à l'Invisible. Le foie est la partie essentielle d'un animal, puisqu'il est le support de son âme végétative ; le partager avec quelqu'un c'est conclure une alliance irrévocable surtout si le lieu choisi est un cimetière et si l'Invisible a envoyé pour le représenter ses ambassadeurs innombrables, les mendiants en haillons et affamés.

Les femmes vont au cimetière avant l'aube et distribuent leurs offrandes qu'elles accompagnent de café noir, aux mendiants.

Tout un cycle de prestations alimentaires s'établit à cette occasion ; la maîtresse de maison a reçu une épaule de son père ou de ses frères, à son tour elle envoie des épaules à ses filles mariées dans d'autres villages. Le maître de maison reçoit des gigots des fils de sa sœur et il en fait porter aux frères de sa femme.

Ainsi la protection de la victime du sacrifice s'est étendue au loin, par-delà le linteau et les montants de la porte oints de son sang. L'agneau du sacrifice porte en lui le symbole de la pérennité du clan par son arrière-train conservé jusqu'à la fête prochaine, par les os de son bassin et par les fémurs que seul un *th*aleb peut briser car ils renferment le principe immortel d'où l'agneau renaîtra au Jour du Jugement pour témoigner de la piété de ceux qui l'ont sacrifié. Le nom de l'os « ig*h*es » est aussi chez les berbérophones marocains le nom du clan, de la grande famille. L'indestructibilité des os du bassin de la victime symbolise l'indivision de la famille et présage aussi de son développement, de sa fécondité.

Le calendrier musulman et les traditions méditerranéennes

Pendant longtemps l'islam n'a, pas plus que le christianisme, modifié les coutumes et les traditions populaires méditerranéennes.

Au contraire, il n'a été adopté par les sociétés rurales du nord de l'Afrique que dans la mesure où il a su concilier les règles de l'orthodoxie et la pensée populaire tout imprégnée du culte des morts, soucieuse de poursuivre la continuité du clan des hommes dans le monde invisible.

Aussi n'est-il pas étonnant de retrouver dans les pays chrétiens de Méditerranée, des rites analogues à ceux qui, dans le Maghreb, sont devenus les rites avoués de l'islam populaire.

La même règle reste valable des deux côtés de la Méditerranée : les rites associés par la pensée populaire aux fêtes des religions officielles sont des rites saisonniers. Les fêtes cardinales du calendrier musulman sont des fêtes saisonnières que l'année lunaire fait glisser de façon désordonnée tout au long des mois de l'année solaire, mais leurs cérémonies essentielles sont en réalité des rites empruntés aux moments de l'année solaire avec, chaque fois, le même appel à la fécondité venue des morts.

Sans l'avoir jamais exprimé, les paysans de l'Afrique du Nord semblent en avoir gardé le souvenir et ont groupé souvent, nous l'avons vu, autour de l-'a*sh*ura des rites renouve-

lant ceux de l-uzi'a — du partage d'Automne — comme pour mieux l'opposer au sacrifice de l'agneau pascal et aux rites de Printemps de « l-a'id tamoqqrant ».

L'année tout entière est résumée dans le mois de Ramadhan. La quinzième nuit de *Sh*a'aban, les Portes sont ouvertes et les Génies viennent sur la terre. A la vingt-septième nuit de Rama*dh*an, les Portes sont fermées et les Génies emprisonnés dans leurs demeures.

Si les masques eux-mêmes se trompent et apparaissent au milieu des fêtes musulmanes, les Portes de l'année restent pour le paysan celles que les solstices ouvrent sur les champs au rythme des saisons.

L-'a*sh*ura est un jour des morts placé au début de l'année lunaire, comme ennayer est « ras el 'am » — la tête de l'année solaire. Son aspect particulier de fête des enfants se retrouve dans l'ancienne fête grecque des « Pithoiya » célébrée en l'honneur de Dionysos, à l'occasion de l'ouverture des jarres de vin [52]. Les enfant recevaient en cadeau à cette occasion de petites cruches décorées analogues à celles que reçoivent pour l-'a*sh*ura les enfants des villes en Afrique du Nord. Des petites cruches de terre analogues ont été retrouvées dans les sépultures de l'ancienne ville cananéenne de Taanak [53].

Il est frappant également de retrouver en Europe orientale et notamment en Grèce, au moment de la Nativité ou de l'Epiphanie qui commémore le baptême du Christ, des coutumes étroitement apparentées à celles du Mulud. En Epire, à la Nativité, les jeunes filles allument une bougie sur la huche ou le pétrin pour annoncer aux objets familiers de la maison la bonne nouvelle : « Christ est né [54]. » Parfois c'est le prêtre qui bénit l'intérieur de chacune des maisons du village comme c'est la coutume dans le reste de la Grèce pour l'Epiphanie [55]. De même, la maîtresse de maison kabyle, une lampe de terre allumée à la main, chante aux génies gardiens présents dans les objets familiers : « réjouis-toi ô mon cœur... » pour leur annoncer la naissance du Prophète.

52. Martin P. NILSSON : *Greek Popular Religion*, p. 33.
53. Ad LODS : *la Croyance à la vie future*, t. I, p. 165.
54. George A. MEGAS, *op. cit.*, p. 50.
55. ID., *op. cit.*, p. 49.

Il n'est pas jusqu'au Carême chrétien tel qu'il est célébré en Europe orientale qui ne rappelle par bien des rites populaires le jeûne musulman de Rama*dh*an.

En Grèce, les fidèles sont appelés en pleine nuit pour se rendre à la veillée de prières de l'église par le « tumbakaris [56] » au son du tambour, comme dans les villages de Kabylie pendant les nuit de Rama*dh*an lorsque passent les joueurs de tambour annonçant l'heure du dernier repas.

Après le Carême, les rites de l'agneau pascal rappellent ceux qui entourent la victime de l-'aid : un agneau blanc sans tache qui, dans les traditions populaires, se confond avec l'agneau sacrifié pour la Saint-Georges le 23 avril [57]. Là aussi, nous retrouvons les pratiques divinatoires secondaires associées à l'examen de certaines parties de la victime, mais l'essentiel est dans l'intention qui, d'un bout à l'autre de la Méditerranée, entoure ce sacrifice malgré les différences des religions officielles. En Grèce comme en Yougoslavie, les membres de la famille reçoivent leur part de viande, dans le même esprit de communion familiale qu'en Afrique du Nord [58]. La résurrection du Christ marque un effort de bonne volonté parmi les hommes. Le baiser de paix échangé dans les églises des villages d'Europe orientale marque la fin des querelles et des haines [59], comme au jour de l-'aid s'apaisent les différends avant le sacrifice de la Victime pure.

Même dans leurs aspects secondaires, les traditions populaires peuvent être mises en parallèle des deux côtés de la Méditerranée, malgré le gouffre qu'ont tenté de creuser les religions révélées.

En Grèce, d'après une vieille coutume, les fidèles revenant de l'église après la messe de minuit de Pâques partagent des plats traditionnels dont la « mayiritsa » préparée avec les tripes de l'agneau pascal [60] qui n'est pas sans rappeler les plats analogues des Bäni Hawa ou de Grande Kabylie consommés au soir du sacrifice.

Les gâteaux ou brioches de Pâques dans toute la Méditer-

56. Id., *op. cit.*, p. 78.
57. Id., *op. cit.*, p. 115 et 104.
58. Id., *op. cit.*, p. 108.
59. Id., *op. cit.*, p. 107.
60. Id., *op. cit.*, p. 109.

ranée rappellent les gâteaux d'ennayer de la région de Tlemcen, les « *gh*orisa » surmontées d'un œuf maintenu par des languettes de pâte[61].

L-'a'id es-s*gh*ir est une fête de fin de cycle, vraisemblablement une fête de moisson dont l'élément essentiel est une offrande de céréales faite, au nom des vivants et des morts, aux messagers de l'Invisible sur la terre, les pauvres et les voyageurs.

En Europe orientale ces « Toussaint » reviennent bien des fois dans l'année ; en Yougoslavie, pendant la semaine de « Zadusna » (au début mars », à la Pentecôte et au début novembre[62]) ; en Grèce, trois fois dans l'année qui sont les « Psucho-sabbaton » — les samedis des âmes[63] —, pendant le Carême et à Pâques. Les femmes vont dans les cimetières pour brûler de l'encens sur les tombes de leur famille ; pendant ces périodes, elles observent des interdits de deuil. A Kastania, en Lacédémonie, comme en Yougoslavie, elles déposent de la nourriture sur les tombes[64]. Ces aliments funéraires sont des aliments bouillis ; en Yougoslavie, du « kolivo » ou blé cuit à l'eau avec du sucre et de la viande. Dans la même région, le 12 juin, fête de la Trinité ou « Duhivi », les femmes vont au cimetière bien avant l'aube vers une ou deux heures du matin avec des fruits et des gâteaux qu'elles partagent entre elles sur les tombes pour le repos des morts[65]. Cette coutume rappelle les offrandes funéraires apportées par les femmes kabyles pour la Petite Fête qui clôt le jeûne de Rama*dh*an et au matin de la Fête du Sacrifice.

En Europe orientale, les dons faits aux pauvres au nom des vivants et des morts sont portés à l'église dans des « sinia[66] », des mesures de cuivre richement gravées qui évoquent le « mudd en-nebbi » servant à mesurer la part des pauvres au jour de l-'a'id-es-se*gh*ir dans les villes d'Algérie.

Toutes ces fêtes, de l-'a*sh*ura à l-'a'id-el-kebir, toutes les « Toussaint » de la Méditerranée orientale, ne font que

61. Id., *op. cit.*, p. 96.
62. Pope Petrovic, *op. cit.*, « Fête des morts ».
63. George A. Megas, *op. cit.*, p. 68.
64. Id., *op. cit.*, p. 109-110.
65. Pope Petrovic, *op. cit.*, « Trinité ».
66. Angélique Hagimhali : *l'Art populaire grec*, X, p. 40.

reprendre et prolonger les rites funéraires de la Grèce ancienne avec les mêmes offrandes alimentaires et les mêmes libations d'eau[67].

Les paysans de Grèce et de Yougoslavie attendent que le ciel s'ouvre pour eux, aux jours de l'Epiphanie, de la Transfiguration du Sauveur ou l'avant-veille de la Saint-Jean[68]. Ils pensent que leurs vœux, après cette vision réservée aux cœurs purs, seront exaucés comme le croient aussi les paysans du nord de l'Afrique qui attendent le même signe la quinzième nuit de *Sh*a'aban ou la vingt-septième nuit de Rama*dh*an.

Le même cycle de l'année semble donc avoir, au nord et au sud de la Méditerranée, entraîné les mêmes rites associés à la même présence des morts porteurs de fécondité.

Dans le nord de l'Afrique, les morts et les génies viennent dans le monde des vivants de l'A*sh*ura à la fin du mois de *Sh*a'aban. En Méditerranée orientale, les âmes s'échappent de leur séjour souterrain depuis la Semaine sainte jusqu'à la Pentecôte.

Ainsi, par-delà le calendrier des religions révélées, la pensée méditerranéenne a maintenu la vieille conception initiatique des Portes de l'Antre des Nymphes : celle du Capricorne par où montent les âmes jusqu'à la terre des labours, celle du Cancer par où elles quittent les champs brûlés et regagnent le monde d'en bas dont le symbole est le « pithoi », la jarre ornée du serpent signe de la vie éternelle à travers les mutations.

67. Martin P. NILSSON, *op. cit.*, p. 34.

68. George A. MEGAS, *op. cit*, p. 48 et 147-148.
Pope PETROVIC, *op. cit.*, « Saint-Jean ».

CHAPITRE VI

AMGHAR USHOQUF
LE SEIGNEUR EN HAILLONS
LES MASQUES

La présence des morts au seuil des Portes de l'Année se manifeste par l'apparition de masques, hérauts de la fécondité revenue sur terre. Chez les Bäni Snus, plus qu'ailleurs, la mascarade des premières nuits d'Ennayer est l'un des rites caractéristiques du début de l'année solaire.

La mascarade commence vers dix heures du soir pour se poursuivre jusqu'à l'aube. Le personnage essentiel porte le nom de « *shakh* bu-mennan », il est coiffé d'un turban noir très volumineux fait en général avec des vêtements de femme, orné de chapelets de coquilles d'escargots. Son visage est couvert par un masque taillé dans une toison noire percée de deux trous pour les yeux et d'un trou pour la bouche. Il est vêtu de haillons noirs, car « ses vêtements doivent être déchirés », et chaussé de souliers noirs : ses pieds ne doivent pas être vus, sans quoi, disent les paysans, « il pourrait être reconnu ». Le masque tient en main une longue gaule de plus de deux mètres, mince et flexible, sa voix est amplifiée par un cornet de fer qu'à chaque instant il approche de sa bouche.

Trois autres personnages le suivent : le premier représente un âne, il porte sur le dos un bât et deux couffes d'alfa, son visage est masqué d'un panier recouvert d'une toison noire surmontée de deux raquettes de cactus simulant les oreilles de l'animal et percé de deux trous pour les yeux, qu'illuminent maintenant des lampes de poche. Ce masque s'appuie en marchant sur deux cannes qui représentent les membres antérieurs de l'animal. Les deux personnages suivants por-

tent le même costume que « *shakh* bu-mennan » mais n'ont pas de porte-voix.

Dans le village de *Kh*emis, chez les Bäni Snus, les masques sortent du sanctuaire de Sidi Salah, tombeau de l'ancêtre protecteur, bâti au nord du village. Ils sont escortés de tous les jeunes gens qui poussent le cri des masques « Aïrad ! Aïrad ! » et annoncent : « u sba'a rahmaji, haidhu » — le lion va arriver, faites-lui place.

Aïrad est un vieux mot berbère signifiant le lion mais ici il est employé comme un cri rituel dont plus personne ne connaît la signification.

Puis ils entonnent le chant des masques, en arabe dialectal :

« *Sh*ab lalläk
räb lalläk
a tfaha li fi-jbal 'ali
a *kh*oti bni 'ammi
hudu huli
tah lil win inbatu
'and *kh*aïra laklu l-gatu
a mulay jerwan
u Jerwa käl. »

« *Sh*ab lalläk
räb lalläk. »

La pomme qui est sur la montagne élevée
mes amis, mes cousins (fils de l'oncle paternel)
il faut me l'apporter
la nuit est tombée et nous allons dormir
chez khaïra *manger des gâteaux*
ô Monseigneur Jerwan
et Jerwa Käl.

(Le mot l-gatu pour gâteau est l'un de ces emprunts de l'arabe dialectal au français si fréquents en Algérie.)

Et tous les assistants reprennent en chœur les deux derniers vers :

« A mulay Jerwan,
u Jerwa käl. »

Ô Monseigneur Jerwan
et Jerwa käl.

Le cortège avance en dansant au rythme de la chanson, sur un pas de polka piquée, les genoux fléchis, les talons écartés, frappant le sol alternativement du talon droit puis du talon gauche. *Shakh* bu-Mennan et ses compagnons menacent de leurs bâtons ceux qui ne chantent pas en chœur.

Les masques frappent aux portes des maisons, faisant mine d'y entrer de force : les enfants se sauvent en piaillant, les femmes sortent et jettent dans les couffes de l'âne des gâteaux : « tri*dh* », « sfen*dj* » et « *kh*ringu » : crêpes épaisses et beignets gonflés que nous avons déjà vus associés à tous les rites de fécondité. Elles donnent aussi des noix, des amandes, des figues sèches et des grenades cueillies en automne. Dès qu'une maison a donné son offrande, les masques la quittent en courant, hurlant : « Airäd ! Airäd ! » puis, arrivés devant une autre porte, ils reprennent leur chœur rythmé par la danse : « *sh*äb lalläk ! räb lalläk. »

Vers deux heures du matin, les masques se réunissent au sanctuaire de Sidi Salah ou, si le temps le permet, sur la place du village : « azeqaq » — le premier champ défriché par l'ancêtre fondateur.

Dans tous les villages des Bäni Snus, la mascarade est la même, sauf chez les Bäni Zidaz, le dernier village berbérophone de la tribu, où *Shakh* bu-Mennan n'a qu'un seul compagnon. Là, les assistants jettent sur le cortège des oignons de scille maritime et se battent entre eux avec ces projectiles.

Dans le reste de l'ouest algérien, le souvenir des mascarades semble avoir disparu. Plus à l'est et tout particulièrement en Kabylie, il n'en est pas de même ; sans avoir gardé toutefois l'importance qu'elles ont eu jusqu'en 1951 chez les Bäni Snus, les mascarades ont cependant subsisté.

Dans la région de l'Akfadou, le masque principal porte le nom d'« Am*gh*ar u*sh*qquf [1] » — le Seigneur en haillons —.

Il porte sur le visage un masque en peau tannée orné d'une barbe et d'une moustache en poils de chèvre, couvert de toisons de moutons dont les queues pendent à ses bras, il tient d'une main un bâton dont il menace ceux qu'il rencontre — surtout les enfants — de l'autre un sac dans lequel il

1. Dr H. Marchand : « Masques carnavalesques et Carnaval en Kabylie », in *Actes du 4e Congrès de la Fédération des Sociétés Savantes de l'Afrique du Nord*, Rabat 18-20 avril 1938, II p. 806.

entasse les offrandes que lui donnent les femmes. Il se manifeste dans les mariages lors de « Ililt elhenni » — la nuit de la pose du henné qui précède l'union des époux. Au cours de l'année, ce masque apparaît la nuit de la Petite Fête qui clôt le jeûne de Rama*dh*an et la nuit qui précède l'incidence du Mulud. Dans les mariages, « Am*gh*ar u*sh*qquf » est incarné par un parent du mari, de préférence le fils de l'oncle maternel. Il va de maison en maison demander des œufs crus qu'il met dans son sac, menaçant du bâton les femmes, longues à se décider : les hommes font des dons en argent « l-*Kh*eir » directement au mari; aliments crus contre les naissances à venir, « cuites » dans le ventre des femmes.

Chez les Aït I*dj*er, le masque porte le nom de « Am*gh*ar ajenni » — le vieillard du Paradis. Le nom d'« Am*gh*ar u*sh*qquf » est également connu mais désigne le personnage fait d'un masque en peau de mouton, sur lequel des traits grossiers ont été esquissés au noir de fumée, que les paysans placent en automne dans les jardins et dans les vergers. Peut-être autrefois ce personnage a-t-il aussi représenté l'ancêtre : aujourd'hui il semble n'être plus considéré que comme un épouvantail.

Chez les I'akkuren de la région d'Azazga, le masque porte le nom de « Bu 'afif ». Trois jours avant la fin de Rama*dh*an dans la nuit d'arafa et la veille de l-'a*sh*ura, il apparaît dans le village, réclamant de maison en maison des crêpes épaisses « aheddur » et menaçant de son bâton les ménagères hésitantes. Son visage est caché par un masque creusé dans une courge, fruit à graines multiples de l'automne.

Dans les autres régions de Kabylie, les mascarades ne sont que des variations du thème que nous venons de décrire.

Dans le Guergour, « Bu 'afif » est présent aux mariages et aux circoncisions, amusant les invités par sa goinfrerie. Il est aussi associé aux rites de pluie dans certains villages, mais dans d'autres, comme Agmun et Tawrirt, « Bu 'afif » a sa fête particulière un mois environ avant le premier jour du printemps. Là encore nous le retrouvons tantôt seul tantôt accompagné d'une « Bu 'afifa » — jeune homme déguisé en femme — et d'un cortège de musiciens. Il va de maison en maison, quêtant des dons de semoule, de fruits secs et d'œufs ; son costume comprend « une coiffure de peau sèche de caprin portant deux grandes cornes, un masque portant

à l'endroit de la bouche en guise de dents deux grosses fèves, au cou une chaîne fabriquée avec des clochettes et des coquilles d'escargots [2] ». Un autre personnage l'accompagne représentant un âne avec un bât sur le dos et une queue qui lui bat les jambes.

D'autres mascarades ont été signalées en Algérie, leur thème essentiel reste celui que nous venons de décrire, la plupart avaient disparu depuis longtemps en 1954 et les études qui en ont été faites sont malheureusement trop incomplètes pour qu'il soit possible d'en retirer autre chose qu'une indication géographique.

Il nous reste maintenant à analyser ces premiers éléments qui portent en eux le germe du drame sacré, à l'aube du théâtre méditerranéen.

Les personnages

Partout, nous l'avons vu, le personnage principal des mascarades est un vieillard. Chez les Bäni Snus, il est appelé « *shakh* » qui est la prononciation locale de « *sheikh* », vieillard respectable pour ses qualités spirituelles et morales; en Kabylie, il porte le nom d'« am*gh*ar » qui a la même signification.

Son nom de « bu-mennan » a été l'objet d'interprétations diverses, le faisant dériver du « bonus annus » des Romains ou de « inniän » qui désigne les piquets de la tente des nomades ou les pierres du foyer. Peut-être vaut-il mieux y voir un nom dérivé du mot arabe « amnan » signifiant bienfait, don (racine M N); de même, « 'afif » est bien un mot arabe signifiant vertueux.

Le refrain chanté par les masques chez les Bäni Snus et repris en chœur par les assistants met en cause « Moulay Jerwan » qui est l'ancien roi de la région de Tefessera dont parlent les traditions populaires et les légendes.

Il y avait en effet à une époque indéterminée trois « rois » dans la région actuellement occupée par les Bäni Snus : « Jerwan » qui habitait Tefessera, « Ferwan » à Bu-Feruj au lieu-

2. G.-H. BOUSQUET : « Promenades sociologiques (IV), Le Bouafif dans le Guergour », *Revue africaine*, t. XCIV, n° 422-423, 1er et 2e trimestres 1950.

dit Taqliht, et un troisième dont le nom est oublié qui régnait à Ras Azeffun, le sommet du vent.

La légende veut que les communications entre ces rois et leurs « chef » « blaq el fertas » — le rougeaud chauve — qui régnait à Oujda se faisaient avec des tambours dont le son se transmettait le long d'une falaise rocheuse, qui court sur les crêtes, par-delà l'actuelle frontière algéro-marocaine. Le nom de Jerwan par ailleurs nous rappelle les « jarawa », une ancienne population berbère qui habitait l'Aurès au début du VIIIe siècle. Il n'est pas impossible d'en retrouver le souvenir, si loin à l'ouest, alors que la population berbère des Qotama dont la présence était attestée au début du IXe siècle dans la vallée de la Soummam se retrouve au sud de Melilla au Maroc. Son souvenir et jusqu'à son nom sont oubliés par les populations qui habitent actuellement la vallée de la Soummam.

En Kabylie, jusque dans la région du Guergour, à l'extrême limite de la zone berbérophone, le personnage principal porte le nom de « Bu 'afif » — le vertueux. Il existe chez les At Wasif, un sanctuaire consacré à un génie gardien, sur un haut lieu dominant toute la région. Ce sanctuaire est bâti près d'un vieil olivier dont les branches portent des brins de laine multicolores que les femmes arrachent à leurs ceintures lorsqu'elles viennent y demander la bénédiction de la fécondité : les énormes racines creuses de l'arbre sacré sont pleines de lampes de terre entassées par les femmes lors des fêtes cardinales de l'islam et simplement, aussi, lorsque dans la nuit Bu'afif est apparu en songe.

« ... Mais on le visite en d'autres circonstances, car le saint procure un fiancé aux jeunes filles et un nouvel époux aux femmes répudiées qui viennent l'implorer et manger des œufs durs à l'ombre du vieil olivier. Il assure une maternité nouvelle aux mères qui suspendent aux branches le berceau vide de leur enfant mort. Il guérit ceux qui se croient frappés du démon et viennent partager avec lui le sacrifice d'expulsion — asfel — des têtes rôties de bouc ou de mouton [3]. »

Les femmes vont jeter les os du crâne de la victime de l-'a'id le troisième jour de la fête : le lendemain, disent les paysans, les os ont disparu.

3. E. Laoust : *Feux de joie*, p. 284.

Chez les At Yenni, jusque vers 1930, le personnage masqué des quêtes de l-'a*sh*ura portait également le nom de Bu'afif.

Le nom donné au personnage principal des mascarades est une appellation euphémique : « le vieillard porteur de bienfaits » ou « l'Ancien vertueux ». De même, les paysans appellent les morts « Ceux de l'Autre Vie » et les génies « les Bonnes Gens » ou « le Peuple de Dieu ». Mais quel que soit le nom qu'il porte, ce masque représente un ancêtre : soit qu'il s'agisse d'un roi des siècles passés dont le souvenir historique est perdu comme chez les Bäni Snus ou d'un génie gardien comme le « Bu 'afif » de Kabylie.

Cette signification est renforcée par le fait que dans la fraction du K*h*emis chez les Bäni Snus, les masques sortent du sanctuaire de Sidi Salah placé au nord du village, celui-là même que les paysans vont visiter avant les labours et au printemps pour y accomplir les rites de pluie.

En Kabylie, les signes qui entourent « Bu 'afif » l'apparentent à cette notion de fécondité issue des morts. Les fils accrochés aux branches de l'olivier sacré sont déposés, nous l'avons vu, par des femmes sur qui pèse la malédiction du célibat ou de la stérilité. Bien d'autres rites accomplis dans le même but au sanctuaire de Bu 'afif renforcent la place qu'il occupait naguère dans les traditions populaires : sacrifices d'expulsion — asfel — dépôt du berceau des enfants morts, offrande de la tête de la victime de l-'aid qui signifie qu'elle a été égorgée au nom et sous les auspices de l'ancêtre protecteur; même si cette notion n'est plus très nette dans l'esprit des paysans qui disent que Bu 'afif « se nourrit d'os », mais les os sont les conduits par où circule *erruh*, l'âme subtile, le principe ineffable déposé dans l'embryon humain.

Dans les rites de passage, le masque, représentant l'ancêtre, accueille l'enfant dans le groupe des hommes au moment de la circoncision et la jeune femme dans sa nouvelle famille au moment du mariage. En cette occasion, c'est le fils de l'oncle maternel qui l'incarne, le « parent à plaisanterie » par excellence. L'étude de la parenté à plaisanterie n'entre pas dans le cadre de cet ouvrage, qu'il nous suffise cependant de rappeler qu'il s'agit de la transposition dans le système de parenté des vertus fécondantes attribuées à le*kh*rif », cet

« automne » du verbe qu'est la plaisanterie libre sous toutes ses formes. Les offrandes qu'il reçoit lors des mariages sont des denrées alimentaires crues — œufs et semoule — les mêmes que la famille du fiancé envoie à la famille de la jeune épousée avant la consommation du mariage, en signe d'alliance et en présage de fécondité future.

Les autres masques qui accompagnent le personnage principal ont sans doute des caractères moins nettement définis. Chez les Bäni Snus, « *shakh* bu-Mennan » a un ou deux compagnons qui n'ont pas le porte-voix de fer-blanc, c'est-à-dire qui sont symboliquement privés du verbe.

Dans le Guergour, le personnage principal Bu 'afif est souvent accompagné d'une Bu 'afifa. Il s'agit là d'un couple dont la présence s'explique par le moment choisi pour la mascarade, le printemps. Dans d'autres régions, les rites saisonniers de cette période sont souvent, nous l'avons vu, les rites de pluie de la « fiancée de la pluie » ou les jeux de mariage des enfants, évoquant dans leur ensemble une hiérogamie ou union sacrée représentant la fécondité nouvelle du monde.

Autrefois, un peu partout dans le nord de l'Afrique, le personnage principal était accompagné de musiciens et d'esclaves, véritable cour qui marquait son rang social de suzerain et de protecteur du village.

Plus énigmatique est le masque qui représente un âne, que nous avons décrit dans le cortège de « *shakh* bu-Mennan » chez les Bäni Snus et près de Bu 'afif dans le Guergour.

Dans les traditions populaires, dans les fables et les contes, l'âne est endurant, patient et symbolise la force sexuelle de l'homme. Par ce double aspect, il représente la terre qui rend au centuple les dons qui lui sont faits. C'est pour ces raisons que l'âne est, dans les mascarades, chargé de couffes où les femmes déposent des œufs et des crêpes épaisses comme ellés déposent des offrandes semblables au début du premier sillon. Sans doute est-ce la raison pour laquelle nous le retrouvons dans le cortège de l'ancêtre venu pour féconder la terre.

Le vêtement

L'élément qui pour nous est l'essentiel de la « mascarade », le masque, semble ne présenter ici qu'une importance très secondaire. Il ne s'agit pas en effet de représenter, de matérialiser les gens de l'Autre Vie, mais simplement de donner à ceux qui les incarnent pour un temps des traits non humains, d'impossibles visages de toisons velues, de peaux tannées ou d'écorces creusées.

D'autres caractéristiques viennent renforcer tout ce que ces personnages si divers ont de commun, c'est-à-dire leur qualité d'ancêtre et de protecteur, d'entités parées de tous les symboles de la fécondité.

Le noir est la couleur dominante de l'accoutrement de « *Shakh* bu-Mennan ». C'est, disent les paysans, la couleur du ciel gonflé d'orage, c'est aussi pour la même raison la couleur des bœufs choisis pour les sacrifices d'automne.

Le vêtement de *Shakh* bu-Mennan comme celui d'Amghar ushqquf est composé de haillons parce que, disent les paysans, le ciel d'orage est comme une étoffe noire déchirée par les éclairs. Le masque dont il couvre son visage est fait d'une toison noire et l'exubérance même de son système pileux nous ramène encore à une idée de fécondité. Nous avons vu en effet, en étudiant les interdits des labours, que la végétation, la barbe et les cheveux des humains, sont conçus comme les représentations d'un même principe. Si le laboureur ne peut se raser ou s'épiler pendant les premiers jours de la saison des labours, si la maîtresse de maison ne peut aller aux champs que les cheveux dénoués, répandus sur ses épaules, c'est bien en vertu de ce même principe qui, dans les interdits de deuil, assimile la mise en terre de l'homme à des semailles pleines de promesses. Aussi, *Shakh* bu-Mennan est un être velu et « Am*gh*ar u*sh*qquf » comme « Bu 'afif » sont tout entiers recouverts de toisons. Les masques sont chaussés non seulement « pour qu'on ne les reconnaisse pas en voyant leurs pieds », comme disent les paysans, mais aussi parce que la chaussure est le signe de la prise de possession de la terre et que l'Ancêtre représenté par le masque est le maître de toute terre.

Le corollaire de cette chaussure, pour les masques comme pour le laboureur, est la coiffure : turban noir très volumi-

neux de *Shakh* bu-Mennan ou d'Am*gh*ar u*sh*eqquf, coiffure ornée de cornes de Bu 'afif analogue peut-être à la « bärrita », la mitre d'or des rois agraires des montagnes de l'ouest algérien, selon les traditions.

En outre, les masques sont armés de longs bâtons dont ils heurtent la terre et menacent les femmes et les enfants.

Chez les Bäni Snus, le bâton des masques est presque toujours une longue baguette de laurier-rose. Le choix de cet arbuste n'est pas indifférent, il affectionne les lieux humides et les paysans lui attribuent de nombreuses vertus purificatrices. En mars, les laboureurs plantent en terre des baguettes de laurier-rose afin de mieux détruire les vers blancs qui viennent se rassembler en plaques tout autour. Chez les Bäni Hawa, le jour de l-'a*sh*ura, les enfants vont dans le lit des rivières couper des branches de laurier-rose que le maître de maison trempe dans le sang de la victime avant de les suspendre entre l'étable et la pièce d'habitation. Ainsi consacrés, ces rameaux sont le signe tangible du contrat passé entre les hommes et les Invisibles et, de ce fait, sont devenus des talismans protecteurs écartant toutes les forces malfaisantes ; bien plus, nous l'avons vu, leurs feuilles prises en fumigations sont un remède utilisé contre la fièvre, c'est-à-dire contre une maladie de chaleur et de sécheresse envoyée par les forces malfaisantes.

Au Maroc, chez les Aït Waraïn, au soir du Nouvel An, les jeunes gens escortent les masques tenant en main des baguettes de laurier-rose et chantant par les rues du village : « byannu, kerkanu [4] ». Ce cri des masques marocains considéré aujourd'hui comme intraduisible évoque le nom grec du « kérukéion » la baguette qui était l'insigne des hérauts de l'Olympe et de la terre [5], l'emblème du pouvoir sur les forces visibles et invisibles.

Ces trois objets : coiffure, chaussures et bâton, rappellent le laboureur qui prend possession de la terre en répétant le geste de l'ancêtre fondateur dont il porte les insignes.

À son cou, *Shakh* bu-Mennan comme Bu 'afif a des chapelets de coquilles d'escargots. Essentiellement, l'escargot rappelle la corne des béliers comme aussi les ammonites fos-

4. WESTERMARCK : *Ritual and Belief*, t. I, p. 110, et t. II, p. 172.

5. P. RAINGEARD : *Hermès psychagogue*, p. 403 et 411. VIRGILE : *Enéide*, IV, 242, 243.

siles que les paysans déposent en ex-voto au pied du pilier central de certains sanctuaires du Zakkar. De plus, l'escargot participe de l'humide et ne « sort de terre », comme disent les paysans, qu'après la pluie. Il se trouve ainsi lié au cycle des champs, devenu le symbole de la fécondité donnée par les morts, la parure presque nécessaire de l'ancêtre revenu sur la terre des hommes pour la féconder, porteur de tous les symboles de la force du ciel et des orages bienfaisants.

Le drame sacré

Le moment même de l'apparition des masques précise leur signification : Ennayer chez les Bäni Snus, Petite Fête et Mulud dans l'Akfadou, *'ashura* chez les l'akkuren, ou début du printemps dans le Guergour, c'est-à-dire à chacune des fêtes du calendrier musulman ou du cycle solaire qui ont attiré à elles les vieux rites funéraires des « jours des morts » et des « Toussaint ». Bien des faits accentuent encore le sens du choix de ces moments de l'année : dans l'Akfadou par exemple, les masques apparaissent dans les mariages la nuit qui précède l'union des époux, comme pour apporter en présage la présence fécondante des ancêtres de la femme, ils apparaissent aux diverses fêtes du calendrier pour manifester clairement cette présence. Ennayer est le moment incertain entre deux cycles où les morts viennent sur terre par la première des Portes de l'Année. Dans certaines sociétés, ce moment a été reporté au printemps, lorsque la fécondité venue des morts verdit les champs et que les hommes invoquent l'ancêtre protecteur pour obtenir par son intercession la pluie. L-'a*sh*ura a entraîné bien des rites du début de l'année solaire et, à ce titre, elle est devenue aux yeux des paysans le doublet musulman de l'une des Portes de l'Année solaire. Le Mulud commémore sans doute la naissance du Prophète mais est resté chargé des vieux rites méditerranéens qui en font une fête de la Nativité par excellence, une descente des âmes appelées par la flamme des lampes et les prières des hommes, une fête des génies gardiens. Le mois de Rama*dh*an est, nous l'avons vu, le résumé de toute l'année : les âmes et les génies gardiens quittent la terre dès la première nuit pour revenir la vingt-septième. La Petite

Fête qui clôt le jeûne est une Toussaint, une fête des offrandes données par les vivants — et la piété paysanne y ajoute le souvenir des morts — aux messagers de l'Invisible, les pauvres et les passants. Enfin, la Grande Fête commémore sans doute le sacrifice d'Abraham, mais l'islam populaire du Maghreb y a tellement associé les rites de l'agneau pascal, la communion de la famille avec l'Invisible qu'autrefois, à Ouargla, dans le sud algérien et au Maroc, le masque apparaissait le jour même de la fête du sacrifice enveloppé dans la toison des moutons sacrifiés comme pour mieux indiquer qu'il était l'ancêtre du clan, la clé de voûte de la communion familiale.

Les gestes des masques soulignent leur personnalité et définissent après la notion de temps, l'action du drame sacré qu'ils jouent devant les hommes.

Généralement, ces scènes de la vie paysanne baignées de l'obscénité fécondante des rites de fertilité n'ont pas été décrites avec suffisamment de précision par les observateurs qui les ont d'abord signalées.

Le fait le plus significatif de la mascarade des Bäni Snus est que le sanctuaire de l'ancêtre fondateur serve de coulisses à un drame de trois nuits dont la scène est le village entier. Là, sans erreur possible, le masque représente l'ancêtre qui sort de son sanctuaire et y retourne après avoir accompli les gestes et prononcé les paroles destinées à éveiller la fécondité sur terre.

Tous les masques présentent trois traits essentiels : ils sont goinfres, ils font peur, ils font rire ; en outre, dans certaines régions, comme à Ouargla autrefois et dans les montagnes de l'Atlas marocain, le personnage principal présentait tous les signes d'un priapisme exagéré [6]. La goinfrerie, nous l'avons vu, est un caractère de bon augure qui accompagne certains rites de l'année : ennayer ou *'ash*ura ; elle est, dans son essence même, la conséquence évidente de l'abondance, de la fécondité. En quémandant avidement des crêpes épaisses, des beignets gonflés, des œufs ou de la semoule, les masques représentent les morts qui acceptent les offrandes des vivants, et nouent avec eux un contrat

6. Cf. les statuettes promenées en Egypte par les femmes en l'honneur de Dionysos, HÉRODOTE, t. II, « Euterpe », 47.

d'alliance par le don reçu et les aliments partagés; en échange, ils devront donner la fécondité du ciel pluvieux et de la terre chargée de moissons. Ils sont goinfres pour montrer que les offrandes des hommes sont acceptées volontiers, goinfres comme les hommes doivent l'être au début de l'année pour inaugurer dans un climat d'heureux présage un nouveau cycle, une période d'abondance où la goinfrerie sera permise d'un bout à l'autre de l'année : le plus heureux des présages dans des montagnes où les hommes peuvent juste apaiser leur faim aux meilleurs moments de l'année.

Même si tous les masques ne présentent pas les signes apparents d'une exubérance sexuelle, le fait de frapper violemment la porte, de l'ouvrir de force est comme une intrusion de bon augure, un viol fécondant de la maison tout entière, c'est-à-dire des femmes qui se tiennent près du seuil, leurs offrandes d'œufs et de semoule à la main, — l'offrande crue de la famille de l'épousée — espérant en échange la bénédiction de l'Invisible : de nombreuses naissances mâles. Sans doute la marche des masques, le pas de danse que j'ai observé chez les Bäni Snus ont une importance. Dans le cadre actuel de cette étude il ne m'a pas été possible d'en analyser le sens faute d'une étude générale sur les danses populaires en Afrique du Nord, étude qui reste encore à faire.

Le bâton qui est l'un des accessoires importants des masques leur sert à accomplir un double geste : frapper le sol et frapper les femmes et les enfants. Ce geste de frapper le sol se retrouve dans le rite accompli par les femmes sur la tombe trois jours après la sépulture — *tuzza bwakal* — en réalité une évocation du mort suivie de la première offrande qui lui est faite, un vase d'eau déposé près de la stèle de poitrine, une galette non levée offerte au premier inconnu rencontré, pauvre ou voyageur, représentant l'Invisible. Pausanias parle du rite qu'accomplissait le prêtre de la Déméter éleusinienne, chez les Phénéatiens en Arcadie, qui tous les deux ans, pour les Grands Mystères, mettait un masque et battait la terre avec une verge[7].

« Hermès use de la baguette lorsqu'il évoque les âmes et

7. Pausanias : *Descript. Grèce.*, Lib. VIII, Arcadie XV, 2. 3.

les génies ou lorsqu'il les replonge dans le monde souterrain[8]. »

Le second geste est comme la communication de la force bénéfique des morts à ceux qui en ont le plus besoin : les enfants qui sont, jusqu'à l'accomplissement des grands rites de passage — circoncision ou mariage —, placés dans un incertain redoutable, et les femmes qui doivent se prémunir contre la stérilité.

À ces geste accomplis par les masques correspond un comportement des assistants. Nous avons vu que chez les Bäni Snus, dans la fraction des Bäni Zidaz, au moment de la mascarade d'ennayer, un combat s'organise entre les masques et les assistants, combat dont les projectiles sont des oignons de scille maritime. L'agôn est toujours fécondant dans la symbolique populaire méditerranéenne. Nous avons trouvé des traces de cette notion dans différentes régions d'Algérie, chez les Bäni Hawa par exemple où, près du sanctuaire d'Umm el Ba*kh*t, se déroule un combat dont les projectiles sont les grenades sauvages du bois sacré ; et partout ailleurs, dans la règle des jeux de balle rituels accompagnant les pèlerinages de printemps, au cours desquels s'affrontent les clans d'est et d'ouest, les célibataires et les hommes mariés. Les oignons de scille maritime choisis en l'occurrence comme projectiles ne font que souligner le caractère funéraire des mascarades. Chez les Bäni Zidaz, les oignons de scille sont plantés sur les limites des champs et sur les tombes. Les contes populaires en font la plante de vie, le symbole même de la résurrection.

Ailleurs, même si les rites de l'agôn ne sont pas aussi apparents, les spectateurs hurlent au masque les obscénités destinées à accroître sa force et à féconder la terre.

Les assistants ont peur, surtout les femmes et les enfants, sans que cette peur soit feinte. Des intrus vêtus de toisons noires se ruent en hurlant dans les maisons : ils représentent l'Invisible et partout, sauf dans l'Akfadou pour les fêtes du mariage, leur identité d'homme reste soigneusement dissimulée. Mais aussi le rire accompagne le passage des masques, provoqué par leur caractère grotesque, c'est-à-dire hors de l'ordre commun, participant à une certaine forme

8. P. Raingeard, *op. cit.*, p. 403 et 405.

du sacré; le rire libère de l'ambiance sacrée, il protège. Partout, les hommes rient devant les silhouettes étranges des masques alourdies de toisons, cliquetantes de colliers d'escargots et, autrefois, dans certaines régions, démesurément sexuées. Ils leur crient des plaisanteries obscènes et cette lourde gaieté, « le*kh*rif », porte le nom de l'automne.

Car revenus sur terre au moment des champs qui verdissent comme s'ils apportaient leur bénédiction au monde, prenant la part qui leur est due aux fêtes de l'année solaire ou de l'année musulmane, les masques hirsutes de toisons noires aux visages étranges de peau ou d'écorce creusée sont les morts, maîtres des champs, dispensateurs de toute fécondité.

Les masques et la naissance du drame en Méditerranée

Les caractéristiques des mascarades algériennes se retrouvent ailleurs en Méditerranée. L'apparition de l'ancêtre annonçant le retour de la fécondité sur terre est le premier « drame », le premier « mystère » à l'aube du théâtre, avec pour décor la place du village qui est en réalité le premier champ défriché.

Les personnages varient peu d'une région à l'autre. Le masque principal est toujours habillé de peaux, recouvert de toisons ; au Maroc, il tire même son nom de cet accoutrement : « bu jlud » — l'homme aux peaux [9]. Un autre masque, quelquefois personnage principal et quelquefois adjoint au premier, tire son nom de son grand âge, c'est-à-dire de sa qualité d'ancêtre : « *shakh* e*sh*-*sh*io*kh* » — le vieux d'entre les vieux [10]. Fréquemment à ces personnages s'adjoint un cortège nuptial au complet destiné à mettre en place un élément d'intrigue devenu classique et base du théâtre mais ici générateur de l'indispensable obscénité.

En Grèce, les « kalogheroi » sont chargés de l'organisation des mascarades et y tiennent les principaux rôles. Ce sont des hommes mariés, choisis pour quatre ans par l'assem-

9. WESTERMARCK, *op. cit.*, t. II, p. 133 *sq.*

10. MOULIÉRAS : *le Maroc inconnu* 1re partie, « Exploration du Rif », Oran, 1895, p. 106 *sq.*

blée du village. Les rôles des épousées sont tenus par des jeunes gens travestis[11]. Là encore, les principaux personnages sont vêtus de toisons de boucs et armés de longs bâtons. Au Portugal, des personnages, le visage recouvert de masques de liège ou de peaux de lapins, représentent le diable ou la mort. Ces mascarades ont été le mieux conservées dans la région de Bragance et de Vinhais[12], ce qui rend très improbable l'influence islamique ou iranienne.

Le moment choisi pour les mascarades permet de préciser des notions qui semblent avoir échappé aux études folkloristes.

Dans toute l'Europe, c'est la période dite des « douze nuits » entre le 23 décembre et le 4 janvier qui est le plus généralement choisie pour les mascarades, période à laquelle s'ajoute souvent le début du printemps, comme si les morts revenaient sur terre, visibles, à la charnière de deux cyles, à un moment imprécis, situé en dehors du comput connu des hommes.

Les thèmes présentent peu de variantes autour de l'idée centrale de fécondité et d'obscénité. Dans la région nord du Maroc, « bu jlud » — l'homme aux peaux — et « *shakh esh-shiokh* » — le vieux d'entre les vieux — se battent pour la possession d'une jeune femme. Au Khemis, dans le Sahel marocain, comme dans le Djebel Hbib, les mascarades donnent lieu à de véritables farces à plusieurs personnages[13]. Les mêmes thèmes, les mêmes farces se retrouvent dans la Grèce actuelle. Une vieille femme vêtue de haillons berce son enfant ou lui donne le sein. Un autre masque représente l'enfant devenu grand qui cherche une femme parmi les jeunes filles du village. Il est tué par un masque et ressuscite au moment où le meurtrier donne des signes de repentir[14]. Comme l'a déjà signalé Dawkins[15], ce thème de l'enfant né

11. George A. MEGAS : *Greek Calendar Customs*, Athènes, 1958, p. 65 et 67.

12. D. Sebastiao PESSANHA : *Mascarados, Mascaros Populares de Tras-os-Montes*, Lisboa, 1960.

13. WESTERMARCK, *op. cit.*, t. II, p. 132-135.

14. George A. MEGAS, *op. cit.*, p. 64-65.

15. R.M. DAWKINS : « The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus », *Journal of Hellenic Studies*, XXVI, London, 1906, p. 154.

avant terme, assassiné puis ressuscité, est le motif central du mythe de Dionysos. S'il n'est pas étonnant de le retrouver en Thrace dans la Grèce actuelle, où il s'inscrit dans la continuité de la tradition populaire, il représente au Maroc un fait difficilement explicable faute d'une meilleure connaissance du peuplement marocain. Peut-être faut-il le rapprocher alors des « mystères de la Passion » d'ancienne inspiration iranienne illustrant le martyre des Alides que les shi'ites ont pu apporter avec eux [16].

Mais par-delà les siècles, les traditions convergent et renouent avec le très ancien passé méditerranéen.

La Grèce ancienne connaissait ces héros éponymes, ces ancêtres fondateurs aux noms évocateurs de toisons noires. Pausanias mentionne [17] Dionysos Mélanaigis, c'est-à-dire à la peau de chèvre noire qui, d'après Suidas, était le nom du dieu gardien de chaque foyer auquel on présentait les nouveau-nés lors des Apathouries [18]; un Dionysos devenu la personnification de l'autel des ancêtres, la manifestation des ancêtres en un personnage unique.

Virgile parle des masques d'écorce creusée dont se servaient les Troyens pour honorer Bacchus [19].

Ces « mystères » entourés d'obscénités rituelles ont donné naissance aux personnages déjà bien caractérisés des Atellanes de l'Antiquité pré-romaine [20].

Maccus, Bucco, Pappus sont goinfres et luxurieux, Manducus a une bouche immense et de grandes dents comme le « bu 'afif » du Guergour et Lamia terrorisait les petits enfants en faisant mine de vouloir les dévorer.

Dans les ancêtres reconnus de la Comedia dell'Arte nous retrouvons les traits caractéristiques des mascarades paysannes du nord de l'Afrique. De même que le geste du laboureur, son attente devant le miracle des champs ont donné naissance aux Mystères d'Eleusis, l'ancêtre couvert de toi-

16. J.-M. Landau : *Studies in the Arab Theater and Cinema*, Philadelphie University of Pennsylvania Press, 1958, p. 5.

17. Frazer, *Pausanias's description of Greece*, t. II, p. 245, Lib Attica, ch. XLIV, 5.

18. Frazer : *op. cit.*, Lib II Corinth, ch. XXXV (Hermion), 35, I. *Id.* : *The Golden Bough*, I, p. 326 *sq.*, et II, p. 34 *sq.*

19. Virgile : *Géorgiques*, II, 385.

20. G. Boissier : « Atellance Fabulae », in *Dict. des Antiquités*, t. I, p. 513.

sons noires, obscène et goinfre, messager de bon augure de l'Invisible, a donné naissance au drame sacré et au théâtre. En outre il est facile de retrouver dans ces offrandes déposées sur les tombes dans ces réunions de femmes dans les cimetières, dans ces apparitions de masques noirs couverts de toisons, les principaux éléments de la vieille religion de fécondité telle qu'elle a survécu dans toute l'Europe aux bûchers et aux procès de sorcellerie[21].

Le champ, tour à tour fécondé puis retourné à la friche, a été choisi par les paysans de la Méditerranée comme symbole de l'aventure humaine.

Chacun des gestes de la vie quotidienne est chargé de la mise en œuvre de symboles qui permettent à l'homme de passer par la pensée, d'un plan à l'autre, sans solution de continuité. Le grain d'orge ou de blé endormi dans les jarres ornées de serpents attend l'heure de l'ensevelissement dans les sillons ouverts par le laboureur. Les champs seront tissés par la promesse des épis nouveaux, puis, lorsqu'ils seront blancs pour la moisson, les portes s'ouvriront d'une nouvelle demeure, au seuil d'un cycle nouveau.

21. Gerald B. GARDNER : *Witchcraft to-day*, London, 1954, *passim*. et *Id.* : *The meaning of Witchcraft*, London, 1959, *passim*.

CONCLUSION

Les rites que nous venons d'étudier forment un système cohérent issu d'une pensée unique à tel point que l'on peut parler d'une civilisation de l'Afrique du Nord comme d'un ensemble vivant ayant son originalité propre et non plus, comme cela a été trop souvent écrit, un ramassis de croyances et d'ethnies disparates.

L'esprit méditerranéen est chez lui en Afrique du Nord, plus tangiblement présent qu'ailleurs et les paysans nous proposent les clés capables de nous permettre de déchiffrer ce que les écrivains de l'Antiquité et les philosophes ont appelé des Mystères.

Nous savons maintenant qu'il n'y a jamais eu de religions « animistes » en Méditerranée, ni sans doute ailleurs, même dans le plus lointain passé, mais que l'arbre et la pierre sont les symboles simples d'une philosophie complexe de l'homme et de sa place dans le monde. Nous savons pourquoi les lampes de terre s'entassent nombreuses dans les ruines des temples de l'Antiquité et nous comprenons mieux le rôle des jeux funéraires qui se déroulaient près de la tombe ou en l'honneur des morts.

Les paysans d'Algérie ont gardé en outre de précieux indices qui permettent d'expliquer le rôle exact des rois agraires de l'Antiquité et d'inscrire une préface à l'histoire même de la royauté.

Les interdits du deuil s'inscrivent pour nous maintenant dans un contexte bien précis, dans une philosophie claire basée sur la résurrection. Bien des mystères de l'Antiquité,

bien des cosmogonies s'illuminent par le rapprochement qu'établissent entre labour et tissage les plus humbles des paysans du Maghreb.

D'autres énigmes moindres ont été résolues qui, pour les Grecs cependant étaient le privilège des initiés et qui, de ce côté de la Méditerranée sont le partage des paysannes tout au long de leur vie quotidienne : la grenade entrouverte symbole de Héra, mère des dieux et les fèves en horreur aux philosophes soucieux de rompre le cycle des réincarnations.

Nous avons mis l'égide d'Athéna ou de la Junon de Lanuvium à sa place, sur les épaules des femmes d'Afrique du Nord ou drapée autour de la Fiancée du Ciel, dans un symbolisme désormais clair.

Les rites de pluie nous ont amené à décrypter le mystère des Daedalia, et aussi le sens profond de l'agôn rituel qui a donné naissance à nos jeux et qui seul peut expliquer bien des luttes, bien des guerres de l'Antiquité, incompréhensibles si on les voit sous le seul angle de l'Histoire.

Le cycle des saisons est, nous l'avons vu, le même d'un bout à l'autre de la Méditerranée, mais le nom « anebdu » que donnent les paysans berbères à la moisson, précise son sens véritable. Entre les moissons et les labours, entre la naissance à la vie invisible et la descente dans la matière, toutes les gnoses, tous les Orphismes, toutes les philosophies pythagoriciennes se sont insérées, mais leur clé est restée dans les jarres où le grain est endormi, sous le signe du serpent et de la feuille de frêne, dans les silos souterrains profonds, sous la garde des paysans d'Afrique du Nord.

Le masque vêtu de toisons et de haillons, sortant du sanctuaire de l'ancêtre, a fixé dans sa danse l'origine du drame sacré et du théâtre.

Ainsi le fond commun de la pensée méditerranéenne est établi, comme un ensemble homogène où l'Afrique du Nord occupe sa place avec les civilisations crétoise et mycénienne. Mais déjà cette pensée commune méditerranéenne donne un premier enseignement à l'humanité en unissant la pensée sémitique et la pensée indo-européenne au point qu'il est impossible de déterminer d'où est parti ce symbolisme commun du labour, du tissage et du mariage, d'où sont venus ces interdits de deuil semblables aux interdits agraires, où

est née cette pensée lourde de conséquences religieuses et sociales que la vie vient de la mort.

Il serait faux de dire que tout cela se retrouve un peu partout, à travers le monde et les civilisations. Cet exposé comparatif constitue le premier élément d'études plus générales qui essaieront de fixer les limites d'une civilisation dont les critères essentiels peuvent déjà être déterminés et dont il reste à trouver le ou les épicentres, la vitesse et le sens de diffusion.

Des faits secondaires précis comme les jours de la Vieille, les feux du solstice d'été, les rites de fin d'année ont, bien certainement, une origine commune qu'ils partagent avec certains symboles, nés d'une profonde communauté de pensée et non de coïncidences fortuites.

Chacune de ces rubriques aurait sans doute pu fournir la poutre maîtresse d'un ouvrage d'érudition, mais mon but n'était pas d'ajouter des titres aux fichiers des bibliothèques.

Grâce aux faits recueillis, grâce aux témoignages des paysans, un autre élément est apparu, important dans l'histoire des idées : la pensée religieuse en Afrique du Nord comme dans la Méditerranée de l'Antiquité est dominée par la notion de contrat d'alliance, contrat de labour, contrat du sacrifice par la nourriture partagée ou le sang répandu. Les Invisibles et les hommes sont les parties éternellement prenantes d'un contrat sans cesse renouvelé par chacun des rites. Ce sont des clans opposés et complémentaires puisque ce système n'est pas figé mais en mouvement éternel allant de l'un à l'autre des deux termes de l'aventure humaine, naissance et mort.

Ni la peur, ni l'imposture, ne peuvent entrer dans ce système du monde.

L'Invisible est à la portée de l'homme, à sa mesure. Les rites des champs, les rites de passage, sont mêlés, du labour à la moisson, parce que l'homme a trouvé son équilibre en concevant ainsi sa place dans le monde et en faisant place au monde dans sa pensée de tous les jours, dans les plus humbles de ses gestes.

La Cité des hommes a poussé sur le Premier Champ qui lui a donné ses premières lois, qui l'a entourée de son premier sillon devenu la première enceinte, aussi les Grecs ont-

ils pu dire de Démeter qu'elle était Thesmia — maîtresse des Lois.

La civilisation occidentale tient toute dans ces symboles, longtemps gardés par les paysans d'Algérie qui, chaque année ont répété les rites de sa genèse comme pour préserver à travers les siècles l'essentiel de la pensée méditerranéenne : offrande de l'automne, espérance de l'hiver, accomplissement du printemps et, lorsque les champs sont blancs, certitude que la moisson est la vraie Porte de la Vie.

L'occidentalisation a poursuivi son avancée inéluctable, poussée plus avant par ceux-là même qui ont tenté de la combattre.

Des familles entières partent pour les pays d'Europe comme naguère encore les hommes, non plus pour une saison, mais pour un hiver indéfiniment étendu au fil des années, des générations.

Une fois de plus dans son histoire la pensée méditerranéenne, descend comme les âmes des morts par la porte du Cancer, sous la terre piétinée de l'oubli.

La vieille religion se morcelle en terre étrangère comme pour mieux durer, pointant ici ou là les pousses timides des rites, privés de sens, d'un culte familial. Quelques pierres entassées par des exilées près d'une source, non loin d'un ensemble pavillonnaire et d'une immense épicerie-bazar, élèvent un sanctuaire discret, consacré aux génies gardiens — Rijäl l-'ain, en terre lointaine.

Les « hommes de la source » recevront pendant un temps encore les offrandes qui leur sont dues, aux fêtes de l'année solaire et aux fêtes de l'islam comme ils accueilleront la prière des lampes déposées par des mains, tremblantes d'être rougies de henné. Car l'Invisible aussi connaît ses temps d'exil.

TABLE
DES MATIÈRES

IMPRIMERIE AUBIN, 86240 LIGUGÉ
D.L., août 1985. — Impr., L 20298
Imprimé en France